Kirke og Kultur

Indhold:

S. MICHELET: Om egteskap og skilsmisse 217

VALDEMAR AMMUNDSEN: Teksten fra Worms 240

HALVDAN KOHT: Austlandsk og norsk. 255

S. BRETTEVILLE JENSEN: En studiebok for prester og andre 261

KARL VOLD: Profetene som politikere 267

Mindesten paa Christopher Bruuns grav. 279

Redaktør: EIVIND BERGGRAV

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juni og august. Abonnement kr. 10,oo pr. aar. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B.

Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 5. JUNI 1921 28. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. KR.A

IVAR HOLSVIK

KRISTENTRO OG KRISTENLIV

Hjelpebok ved ungdomsundervisning i tros- og sedelære.

Indb. 5 kroner.

Et overmåte interessant arbeide og den første lærebok blandt de mange, jeg har sett som jeg har hatt vanskelig for å legge fra mig.
Sogneprest *A. Johnson* i «Skolebl.»

Den hele fremstilling er båret av **en varm og personlig overbevisning. Særskilt værdifuld er Skildringen av Jesu liv og virke.**
Sogneprest *Johs. Hygen* i «Mrgbl.»

Ett storartet arbeide som har vakt megen begeistring hos flere prester.
Kristelig Ukeblad.

OLAF NORLIS FORLAG

5000 ekspl.

EDIN HOLME

Ukjendte Verdener

«Det er en uforglemmelig, skjøn og rik og dyp bok. En merkelig bok et vækkelsesskrift, et flammende alvorsord. En betagende, herlig bok, som vil hjælpe og glæde og bevæge mange, mange menneskers hjerter».
R. Castberg i «Vestfold».

«En mægtig betagende forkyndelse er den hele bok, og for hungrende sjele er den den herligste gave». «Porsgrunds dagblad.»

Pris kr. 6.75,
ib. « 9.75.

H. ASCHEHOUG & Co.

WILH. SCHEEL & Co
REPRODUKTIONSATELIER
RADERINGSTRYKKERI. LYSKOPIERING. XYLOGRAFI.
ARBINSGT. 1 GALVANOS. STEREOTYPI. KRISTIANIA
ENESTE FIRMA SOM FORNIKLER
CLICHEER

Lyder Brun
Paulus' kristelige Tanker
En studiebok.
Pris 5 kroner.
I alle boklader.
H. Aschehoug & Co.

OM EGTESKAP OG SKILSMISSE.

I.

I det sisste halvaar har der i pressen været skrevet ikke saa litet om skilsmisse. Det begyndte fint — med en anke over at vor nuværende slappe skilsmisseordning er en aabenbar uret som samfundet begaar mot barnene i de egteskaper som opløses. Det var ikke en prest som skrev en veklage, men en jurist, stiftsfuldmægtig i Kristiania, som under trykket av de uforsvarlige forhold indsendte en henvendelse til stortingets justiskomite.

Men det følgende ordskifte viste at der var svært litet av forstaaelse eller sympati for det stiftsfuldmægtig Nergaard hadde pekt paa: barnenes ve og vel. Saa diskussionen gled straks over paa andre omraader og endte med at behandle spørsmaalet om hvad standpunkt kristendommen maatte ta til skilsmisse og fraskiltes egteskap. Jeg vet ikke om hele dette ordskifte har virket saa nedslaaende paa andre som paa mig.

For mit vedkommende er jeg mere og mere kommet i opposition mot vor tids gjængse moralsyn og moralidealer, baade de «kristelige» og de «verdslige». Jeg mener at begge dele er paa vei til at utarte. Og nærværende stykke er ment som et «varsko!» et minoritetsvotum, som jeg er forberedt paa vil møte motsigelse eller misforstaaelsens tilslutning baade fra høire og venstre. For tydelighetens skyld venter jeg med de almene principer og begynder med livets konkrete virkelighet.

Hvad er egentlig egteskapets fundamentrale mening? — Hvilket utgangspunkt er det rigtige, naar vi som mennesker og kristne skal gi os selv svar paa dette spørsmaal?

Er det ikke det naturlige at vi begynder ganske enkelt med naturvidenskapen, biologien, ikke bare ser paa mennesket og slet ikke utelukkende ser paa kulturmennesket? For ganske visst er der store forskjelle mellem mennesket og de andre klasser av levende væsener — planter og dyr; men sammenhængene er fuldt like saa store og ganske fundamentale.

Hvad er altsaa egteskapets egentlige mening?

Biologien viser os det fra plante- og dyreverdenen, og anthropologien lar os heller ikke være i tvil om hvad der for menneskets vedkommende er skaperens mening: slægtens fortsættelse ved barnefødsel og opfostring.

Ikke bare slik at menneskeavkommet ved fødselen slippes ut i verden, likesom fisken slipper sin rogn ut i havet, men slik at menneskene tillike bygger rede for sine barn — et lunt hjem til vern og til trivsel. Og det ikke bare for nogen korte uker, likesom fuglene, men for mange aar, idet menneskebarnene sent blir fysisk utviklet. - Og ikke bare fysisk — ellers kunde maaske hjemmet uten skade erstattes av andre, kollektive opdrætningsanstalter —, men likesaavel aandelig, altsaa helt til de unge blir aandelig voksne og selvhjulpne, ja i virkeligheten som en aandelig værdi som varer hele livet igjennem, binder slægten sammen, gir hele livet baade hjertelag og rygrad og aandelig rigdom. Jo høiere og ædlere aandslivet blir — kulturelt, moralsk, religiøst — desto rikere indhold faar denne aandelige side av barnenes opfostring, desto langvarigere og mangesidigere og uerstatteligere blir den. Tilslut, ovenover alt dette, lyser troen paa menneskesjælenes evige liv og gir øket værd og hjertelag og ansvar til hjemmets opfostring av de unge sjælespirer.

Selvsagt blir denne egteskapets opgave løst i ufuldkommenhet, som alt menneskeligt. Men ogsaa undtagelserne stadfæster vor betragtningsmaate — de i et moderne industrisamfund syndig mange og grove undtagelser: barn som blir «sluppet paa gaten» eller vanskjøttet paa luksuriøs maate. Ti disse barn blir — i det store og hele tat — av daarlig kvalitet, en aandelig pøbel, hvad enten de stammer fra overklasse eller underklasse, rotløs og samfundsfarlig.

Egteskapets egentlige mening er barnene.

At denne definition ikke rummer hele virkelighetens uendelig varierte mangfoldighet er sandt nok. Der findes egteskaper uten barn og barn uten egteskap. Men det samme kan invendes mot enhver definition; der findes ogsaa egteskaper uten elskov eller uten personlighet i samlivet og der findes elskov uten egteskap. Det er altid slik med livet, at dets uendelig varierte virkelighet kun tilnærmelsesvis kan uttrykkes i vore definitioner. Men tiltrods for undtagelserne maa vi kunne bli enige om at egteskapets egentlige mening er barnene.

Eller rettere: det har, likesom saa mangt i denne vidunderlig mangesidige verden, en dobbelt (kanske endog flerdobbelt) mening. Det betyr tillike for egtefællerne livets høieste og varigste lykke og personlighetslivets centraleste livsopgaver; alt dette er den løn naturen gir dem for den tjeneste for slægten som den kræver av dem. Men ogsaa denne løn samler sig tilslut om barnene. Og vil vi prøve at samle denne flersidige mening i ett ord, kan vi ialfald ikke komme virkeligheten nærmere end ved at si: opgaven og meningen er barnene.

Fremfor alt er det saa at *samfundets* interesse i egteskapet er barnene og at samfundet skylder at verne just om dem, saavel i sin egen interesse som fordi samfundet har til særlig opgave at ta sig av dem som er vergeløse.

Men hvad er da skilsmisse? Skilsmisse er egtefællernes synd mot barnene — om ikke den aller største synd, saa ialfald (næst efter barnemord) den groveste, den som tydeligst paakalder samfundets opmerksomhet.

Til illustration en liten avisnotis som vakte min opmerksomhet fordi diskussionen om skilsmisse just var paa sin høide. Den hadde følgende indhold:

«Det viser sig at ildspaasætteren S. T. P. allerede som ung gut har gjort sig skyldig i ildspaasættelse . . . Han blev da i anledning av denne forgaaelse og et tyveri av vergeraadet anbragt i Bastø skolehjem, hvor han har været et par aar. Som barn vokste han op uten hjem, da forældrene var skilte og han var bortsat hos fremmede.»

Dette er en enkelt av skilsmissens mange tragedier. For det er urigtig at se skilsmissetragedierne som væsentlig de *voksnes* tragedier. De er like meget eller endnu mere av *barnetragedier*.

Det store flertal av disse er imidlertid ikke av den art at de kommer for politiet eller vergeraadet. Men sjelden er det at et ved skilsmisse opløst hjem ikke for vedkommnde barn blir en tragedie som inderst inde merker dem for livet, selv om de utvortes sét gaar fri for hjemløshetens sviemerke. Man kunde tænke at et ulykkelig hjem, eller et hjem som aandelig vanskjøtter barnene slik at den offentlige barneforsorg maa ta sig av dem, uten skade for barnene kunde opløses. Men selv et noksaa ulykkelig eller uheldig hjem viser sig dog at være et gode som vanskelig kan erstattes av noget andet end et nyt, virkelig godt hjem. Et barnehjem eller et skolehjem maa være meget godt, hvis det skal kunne være bedre end selv et temmelig daarlig forældrehjem.

Dog, der findes en synd av egtefællerne som er en endnu langt grovere synd mot barnene end skilsmisse. Ti fra barnets standpunkt set betyr separation (skilsmisse) dog kun til en viss grad hjemmets opløsnig. Barn har en ubegripelig evne til at se idealistisk paa selv en graa og trist virkelighet, saalænge der findes holdepunkter for idealistisk betragtning. Og for barnets betragtning er egteskapet først helt opløst — uigjenkaldelig og nedværdigende — ved fraskiltes nye egteskap. Selv under helt harmoniske omstændigheter er et nyt egteskap ut fra barnets synspunkt en anomali, og der kræves stor omtanke og takt for at ikke en «stedmor» skal aandelig talt ta hjemmet fra barnet; vore eventyr har mangt et karakteristisk ord om stedmødre. Men naar det nye egteskap er bygget paa skilsmissens disharmoni, da er det for barnet ikke bare en ulykke, men en utaalelig skam og nedværdigelse av det helligste og centraleste i barnets lille verden. Hjemmet er ikke alene splittet, men tilmed paa motbydelig maate rotet sammen med fremmede, fiendtlige personer, saaledes at hjemmet ikke alene praktisk, men ideelt er helt tilintetgjort og barnet selv staar rotløst i verden.

Det er besynderlig hvor svakt vort samfund har været opmerksomt paa denne side ved skilsmisseproblemet. Ellers er jo netop vor tid — «barnets aarhundrede» som det sies — opfyldt av tale om barnene og projekter og tiltak til barnenes bedste. Og bak det nervøse projektmakeri og den følelsesfulde tale ligger ganske visst en betydelig del av baade hjertelag og godvilje. Desto besynderligere er det, at just naar det gjælder barnets centraleste behov: hjemmet, egteskapet, da har det næsten været som om barnet ikke eksisterte — eller ialfald først kom i anden række, som noget mere tilfældig eller sekundært. Det har set ut som om tankegangen, bevisst eller ubevisst, har været omtrent saadan: «naturligvis maa der ogsaa sørges for barnene — dog kun for saavidt dette ikke for meget kommer i veien for vore — de voksnes — interesser, for enhver maa jo allikevel tænke paa sig», — og i samfundet har kun de voksne stemmeret. Allikevel vil det være uretfærdig at bli staaende ved denne forklaring uten at tilføie den undskyldning at tidens egteskapsidealer har synkvervet tænkningen. Ti egteskapsidealerne sætter just egtefællerne og deres personlige samliv som det væsentlige i egteskapet og skyver dermed barnet i bakgrunden som noget mere tilfældig og sekundært.

Hvorledes kan da samfundet verne om barnets interesser i egteskapet?

De aandelige, moralsk religiøse kræfter som kommer i betragtning vil jeg ikke mere end nævne. De er de vigtigste, men om dem er vi til en viss grad enige. Men samfundet har ogsaa til raadighet ydre tvangsmidler og betænker sig ikke paa at bruke dem naar det gjælder at hindre skjæbnesvangre krænkelser av samfundets interesser. Det er lovgivningens og samfundsopinionens haardhændte tvangsmidler, og om dem bør der nok sies noget.

Lovgivning og samfundsopinion — de to ting hænger i virkeligheten uadskillelig sammen. En forbudslov som ikke saa nogenlunde har den offentlige mening, bygdens offentlige samvittighet, paa sin side, er som vi nu alle vet en høist betænkelig sak, som ikke kan resultere i andet end at enten samfundssamvittigheten bøier sig for loven eller loven blir umuliggjort av samfundssamvittigheten. Paa den anden side vil samfundsopinionen i tidens løp fremkalde love som stemmer med dens dom og gir dem øket vegt.

La mig da her holde mig til den ene side: samfundsopinionen. Og la mig peke paa et enkelt punkt i den magt den har til at verne om barnets interesser i egteskapet: den store *profylaktiske* indflydelse den har til at forebygge selve grundene til skilsmisse.

Og la mig ikke peke paa den side av denne profylaktiske indflydelse som falder mest i øinene, at mange mennesker er saa overfladiske og paavirkelige av opinionen, at naar det er upassende og nedværdigende at skilles, saa falder det dem ikke ind at skilles og de lever noksaa godt sammen, men hvis det ikke er nogen skam at være skilt saa — hvorfor ikke, dersom det tiltaler dem mere at komme fra hverandre? — La mig heller hente min illustration fra de dypere karakterer, de samvittighetsfulde egteskaper.

Et lykkelig egteskap er ikke alene livets største lykke, men ogsaa livets kanske vanskeligste kunst. For mit vedkommende mener jeg, at naar man prøver at se uhildet og fremfor alt ikke lar sig paavirke av skjønliteraturens ensidige skildringer, vil man maatte si at det overvældende flertal av vore egteskaper alt i alt er lykkelige. Men det er vistnok meget sjelden at denne lykke ikke har sine pletter og mørke stunder og har krævet og kræver en betydelig sum av selvfornegtelse og selvtugt. Og jeg gad se hvor mange der er av disse lykkelige egteskaper hvor ikke i aartiernes løp en eller anden mørk time har vakt tanken paa skilsmisse. Maaske var det i rent sykelige tider; nerverne var overanstrengt og slog klik. I mangfoldige tilfælder kom skilsmissetanken ikke saa langt som til ord; men den var der dog virkelig — for ramme alvor. Hvad var det da som i den mørke time først stoppet den, saa den ikke fik vokse og gi sig ord og uoprettelig forgifte samlivet? Det var sandsynligvis ikke religionen og moralen — ialfald ikke direkte; ti ulykken hadde just sin grund deri at sindets gode magter, religion og moral, av en eller anden grund var for øieblikket sat ut av funktion. Nei, det første som just i det skjæbnesvangre øieblik først stoppet den onde tanke var, for at si det brutalt, tanken paa skammen, paa samfundsopinionen: slikt gjør ikke et anstændig menneske. Dette var det som gav det chok, det allarmsignal som trængtes — til selvbesindelse, til atter at lukke op for sindets gode magter og seire over den onde tanke og vinde tilbake den lykke som han eller hun stod i fare for at miste.

Som regel ser man altfor overfladisk paa den virkning som streng samfundsopinion har til opretholdelse av egteskapet. Dens største og vigtigste indflydelse er slet ikke den, at den straffer de undtagelser som har brutt med den og gjør livet surt for dem, og heller ikke den at den haardhændt holder sammen ulykkelige egteskaper som man kan strides om det er gavnlig at holde sammen. Nei, det er den at den hjælper til at bevare lykken i de lykkelige egteskaper just naar faren er størst. Og man kan gjerne for mig si at tanken paa skammen er lavtliggende og uværdig, baade moralsk og religiøst set; jeg er enig i at den ligger lavt. Men — i de rette psykologiske øieblikke gjør den dog en uerstattelig nytte; la os derfor ikke indbilde os at vi staar saa høit at vi er hævet over den.

Altsaa: den som ikke dømmer strengt om skilsmisse og nyt egteskap, den som ikke holder sit hjem og sin omgang fri for saadant, han bør iafald ikke være uvidende om at han er med paa at gjøre det vanskeligere for sin kreds og sine barn, naar turen kommer til dem, at bevare egteskapets lykke. Fysisk smittefare er vi enige om at fri os for ved internering og utestængning, baade privat og offentlig, selv om foranstaltningerne kan falde haarde for dem som de gaar ut over; men der findes ogsaa aandelig smittefare og den er stundom mere ødelæggende end en skarlagensfeber.

Egteskapet er i grunden livsvarig, skilsmisse kan i sjeldne nødstilfælder være uundgaaelig, fraskiltes nye egteskap er samfundsmæssig set fordømmelig — ikke bare ifølge en del bibelsteder, men ifølge de livets realiteter som disse høie og rene bibelord gir uttryk for. Og det vigtige er at samfundet tar konsekvenserne av dette baade i samfundsopinion og i lovgivning.

II.

Men vor tid har et andet syn paa egteskapet end det som har præget ovenstaaende stykke. D. v. s. naar det spørres om hvorledes egteskapets konkrete virkelighet faktisk er for almindelige familiefædre og mødre — hvad enten de selv ser den som lykke og rigdom, eller de murrer misnøide og synes den er et slaveri — da vil visstnok de allerfleste si at egteskapet faktisk svarer omtrent til karakteristiken i det foregaaende. De vil si dette baade naar de som unge staar ved sit første barns vugge, og naar de senere stræver for mat og klær og skotøi og skolepenge til en barneflok, og hvis det til slut forundes dem at se tilbake over livet som bedsteforældre og lykkelige bedsteforældre. Men ved siden av eller ovenover dette syn findes et andet, som er saa at si det officielle eller «ideelle» og i overveiende grad behersker fantasien og præger tanker og ræsonnement. For egteskapet har som før nævnt flere sider. Og vor tid ser paa det fra en helt anden side. La os kalde den for den individualistiske side i motsætning til samfundssiden som jeg foran har set den fra.

Spør man vor tid: hvad er egteskapet? da faar man slet ikke det svar at egteskapet er barnene. Nei fra de forskjelligste sider lyder svaret: egteskapet er det paa elskov grundede personlige samliv mellem mand og kvinde.

Dette syn er det som behersker vor skjønliteratur, ikke bare vore elskovsdigte men ogsaa vore egteskaps- og skilsmisseskuespil. Dette er ogsaa det aldeles dominerende synspunkt i vore egteskaps- og skilsmisselove, saaledes at hver av egtefællerne faar bedst mulig sin ret og sin frihet mens barnene kommer tilkort.

Dette synspunkt hjælper til at lægge uglad misnøie over mangt et hjem. Ti omsorgen for hus og hjem kræver saa meget arbeide at det blir mindre leilighet end paaregnet til at nyte «det paa elskov grundede personlige samliv mellem mand og kvinde». Og sæt man har det held at kunne «nyte» saa meget man vil, saa blir man om en tid mæt og træt av det hele.

Og selv kirkens vielsesritual har i de sidste par aartier hat en form som manglet selv den svakeste hentydning til barnefødsel og barneopfostring [1], men kun talte om kjærlighetens samliv mellem mand og kvinde.

I det hele er vor kristendom paa sit vis fuldt likesaa individualistisk som tidsaanden forøvrigt og vel saa det. Den kan ganske visst ikke undvære samfundet, ja den stifter paa en eller anden maate nødvendigvis samfund; men den har meget vanskelig for at vinde noget klart og sandt forhold til samfundet.

Det kunde synes, at egteskapet maatte bli det samme, enten man ser det fra samfundssiden eller fra den individuelle side. For stort set er samfundets ve og vel det samme som individernes ve og vel. Individerne kan ikke undvære samfundet og samfundet er intet uten individerne. Allikevel — individets interesser er ikke bare i harmoni med samfundets, men samtidig i en uavladelig motsætning mot dem. Just heri bestaar en stor del av den spænding og disharmoni som gir livet indhold. Saa det gjør dog forskjel enten moralen sees fra samfundssiden eller fra den individualistiske side.

Ut fra tidens individualistiske syn blir ikke længer moralen det som den altid tidligere har været: samfundets sed, samfundets krav og bud til de enkelte, men den blir omtydet til personlighetens idealer og selvutfoldelse, frivillig og indenfra, ikke utenfra.

Egteskapets ideal blir et personlighetens samliv i kjærlighet, saa intimt sammensmeltet, saa ærlig og sterkt og selvopofrende, saa samlet i at være gode og gjensidig bistaa hverandre i det gode, at skilsmisse blir unatur og umulighet. Egteskapsmoralen blir, som det synes, paa denne maate utdypet og forfinet. Hele vor samtid er fælles om at utmale denne individuelt personlige egteskapsmoral i dens skjønhet og finhet og fortrin fremfor ældre tiders grovere syn paa egteskapet. Saa det er overflødig for mig at si mere derom.

Men individualismens forfinede egteskapsmoral har ogsaa sin vrangside. Denne frivillige personlighetens selvutfoldelse blir selvsagt individuelt forskjellig, avhængig av hvorledes enhvers «personlighet» (eller mangel paa personlighet) er, og hvor langt den er naadd i utvikling. — Mangen gang hviler de tos samliv fra først av paa saadan grund som maa svigte under den «frivillige» utvikling. Følgen er at i saa tilfælde blir skilsmisse og nyt egteskap ikke noget fald, men bare en fortsættelse i samme niveau. Ja det nye egteskap kan bli mindre letsindig funderet end det første; ti av skade blir man klok heter det. — Eller la os ta et andet exempel: Der findes mangt et egteskap som faktisk er slik beskaffent, at det slet ikke har den art i sig at det maa være det eneste og livsvarige. Forbindelser med andre kvinder (eller andre mænd), løsere eller varigere dobbeltforbindelser, blir da, dypere set, ikke noget «brudd» paa et slikt egteskap; de blir bare de naturlige konsekvenser av den aand som præger egteskapet. — Skjønliteraturen fremstiller en forførende mængde av exempler paa slike og andre lignende forhold. Livet er lykkeligvis meget bedre end skjønliteraturen; men ogsaa livet gir sine exempler. Med hvilken ret vil man saa, ut fra individualistisk syn, tvinge disse mennesker til nødtvungent og tilsynelatende at leve i livsformer som ikke stemmer med det faktiske livs indhold hos dem selv og i deres egteskap? Det fører jo bare til hykleri og faar ingen anden reel betydning end den negative at de ikke engang er ærlige og tro mot sig selv.

---

[1] Det nye ritual av 1920 har faat igjen en ørliten hentydning.

Ganske visst blir konsekvenserne slemme for den anden egtefælle. For som regel har de to gaat ind i egteskapet med individuelt forskjellige forutsætninger. Der blir en uendelig række av ulykker. Men — hvad kan samfundet gjøre, andet end at sørge bedst mulig for den økonomiske side av opgjøret?

Og selv naar egteskapet er begyndt som livsvarig, monogamt — og i det virkelige liv er dette vanligvis tilfældet — saa hænder det ikke sjelden at egtefællerne før eller siden kommer i et misforhold til hverandre. Grunden kan ligge deri at de egentlig ikke passet sammen, eller de kommer til i aarenes løp at utvikle sig uharmonisk i forhold til hverandre, eller særlige omstændigheter gir samlivet en indre knæk. Resultatet blir at de tilslut ikke kommer godt ut av det med hverandre, gjør hverandre ulykkelige, ja tilslut likefrem gjør hverandre slemme og onde. Er det da ikke bedre at de skilles og søker bedre samliv med andre egtefæller?

Og sammen med alle de skilsmissekrav som jeg hittil har nævnt kommer en lang skala av andre, som det ikke gaar an at ta saa høitidelig. For de saakaldte «personligheter» er av mange slags; og en stor del av dem er egentlig slet ikke at regne for «personligheter»-. Stiftsfuldmægtig Nergaard taler om de mange tilfælder da en tredje person har lagt sig efter den ene av egtefællerne, og dette har ført til at den ene eller den anden absolut vil skilles, maaske er de begge to blit enige om det; men faar man saa talt fornuft med dem, og maa de ovenikjøpet vente en passelig lang tid før de kan faa skilsmisse — ja saa blekner forlibelsen som en tid var saa het, eller jalousien som var saa blind, eller hidsigheten som hadde faat overhaand; egteskapets og hjemmets varige realiteter seirer over lidenskaperne, og egtefællerne blir enige om at forsøke paany og prøve at holde bedre sammen end tidligere.

Men hvem skal — ut fra det individualistiske syn paa egteskapet — avgjøre om egtefællerne er «personligheter» eller ikke, om skilsmissemotiverne er av varig art eller løse og forbigaaende o. s. v.? Hvem andre har lov til at blande sig ind i egtefællernes personlige forhold til hverandre?

Selv det at paatvinge dem en utenforstaaende «mægler» naar de ikke selv ønsker det, naar de «er enige» om at skilles, er i grunden et brudd med den individualistiske egteskapsmoral. Og ialfald, hvis mæglingen ikke fører til noget, saa har samfundet intet mere at gjøre end at sørge for denne hersens økonomiske ordning.

Fra kirkelig hold har man forsøkt ialfald at holde noget igjen hvor det gjælder fraskiltes nye egteskap. Man har tildels søkt fremdeles at skjelne mellem «den skyldige part» og den uskyldige og negtet den skyldige part adgang til ny kirkelig vielse. I grunden er dette et kompromisstandpunkt, en lap av det samfundsmæssige syn paa egteskapet hvorefter skilsmisse er forbrydelse. Men en slik skjelnen mellem den skyldige og den uskyldige lar sig desuten ikke praktisk gjennemføre. Ti som regel vil meningerne være delte om, hvem som har skylden. Hver av de to familier har sympati med sin. Og hvor ofte hører man i det praktiske liv ytringer som disse: det er ikke at undres paa at N. N. er utro — eller drikker — eller er blit bitter, slik som egtefællen i aarevis har opført sig. Det er sjelden den enes skyld alene at to blir uvenner.

La os i denne sammenhæng nævne et ganske andet træk ved det moderne egteskap. Rundt omkring i kulturlandene er i de senere aartier barnetallet gaat ned, saaledes i nogen grad ogsaa hos os. Og der kan ikke være tvil om at ogsaa dette hænger sammen med tidens syn paa egteskapet. Motiverne til at egtepar — eller hustruer — ikke vil ha barn eller ikke vil ha mange barn, former sig høist forskjellig hos de forskjellige og kan stundom ha en ganske ædel farve. De aller fleste vil anerkjende som et vakkert ideal et hjem med en stor barneflok. Men hvis man daarlig har raad til at forsørge en barneflok, eller man er ræd for barnefødselens lidelser og farer, blir det naturlig at forsake denne lykke som noget der ikke kan falde i ens lod, og indrette sig paa et «egteskap» uten barn. Og det er klart at under slike overveielser faar det stor indflydelse, enten man opfatter egteskapet som en tjeneste og sig selv som slægtens og kjærlighetens tjener, eller man opfatter sin egen lille personlighet som tilværelsens maal som det gjælder at hævde og verne om, og egteskapet som kjærlighetens samliv mellem egtefællerne saaledes at barnene blit et mere sekundært moment i dette samliv. Just ut fra individualistisk syn paa egteskapet er det vanskelig at hævde at indskrænkning i barnetallet er i og for sig urigtig eller forkastelig. Og ialfald nytter det ikke om man hævder det.

En række økonomiske og andre forhold griper ogsaa ind i egteskapsforholdene; til en viss grad hænger ogsaa de sammen med nutidens individualisme. La mig fortælle et exempel, som ialfald har den fordel at jeg kan garantere rigtigheten av historien. Det var i Amerika. Et ungt egtepar, han musiker og hun læge, bosat i en by i Øststaterne. Naturligvis barnløse. Saa blir han arbeidsløs. Efter en tid faar han en god post som dirigent etsteds i Veststaterne. Men hun «kan» jo ikke opgi sin indarbeidede praxis og følge ham. Saa tar de skilsmisse, for det kan jo ikke nytte at opretholde egteskapet naar de faktisk blir skilt — ialfald for en aarrække, muligvis for altid. Men de beklager begge to adskillelsen. Og hvis lykken er god haaber de om en del aar at kunne gifte sig sammen paany — naturligvis under den stiltiende forutsætning at de ikke til den tid er kommet paa andre tanker og ind i andre egteskapsforbindelser.

De mangeslags klager som fra forskjellig hold føres over vore egteskapsforhold gjælder altsaa fænomener som er naturlige følger av tidens individualistiske egteskapssyn. Statistikerne paaviser nedgang i folkemængdens vekst og i egteskapernes antal, økning i skilsmisserne (og i fraskiltes vielse). Tillike som naturlig er, vokser, saavidt vites, tallet paa de løsere forbindelser. Antallet av de uegtefødte barn vokser dermed ogsaa noget. Dommen over barnemord og fosterfordrivelse falder mildere end før, idet hensynet til den individuelle barnemorderske veier sterkere end samfundshensynet til det dræpte barn; tilfælderne blir derfor talrikere. Den gamle forskjel i dommen over seksuelle forforgaaelser av kvinder og av mænd blir nivelleret nedover, ikke slik at dommen over mændene falder væsentlig haardere end før, men slik at dommen over kvinderne falder mildere.

Kort sagt: naar man ser individualistisk paa egteskapet, kan jeg ikke forstaa at det monogame og livsvarige egteskap kan opretholdes anderledes end som et ideal, d. v. s. som noget der sjelden helt realiseres, mens mange mennesker vil kræve og tildels ogsaa ha moralsk ret til at faa være blandt undtagelserne. Og jo talrikere undtagelserne blir, desto mere nærmer de sig til at bli regelen. Og dermed skifter samfundets sedvane. Den ophører at være en støtte i kampen som hver enkelt har at føre for at bevare egteskapets lykke ubeskaaret og livsvarig, og den gaar tilslut over til tvertimot at bli en hindring som skal overvindes.

Men fremdeles vil man visstnok prise de egtefolk lykkelige som har de sjeldne indre betingelser og ydre held at vinde et egteskap som holder livet ut og bare blir lykkeligere eftersom aarene gaar. For det kan ingen negte at ideelt set gaar samfundets krav og individernes lykke haand i haand. Men at sætte det livsvarige egteskap op som utvortes plikt for alle, omgjærdet av lovbud og samfundssed og moralbud, det indser jeg ikke lar sig helt forsvare ut fra individualistisk betragtning.

Følgelig raader i vor kirke for tiden et sørgelig kaos m. h. t. kirkelig vielse av fraskilte. Alle kristne er ganske visst enige om at fraskiltes egteskap, saadan i sin almindelighet, er i strid med de moralske idealer; derom er vel ogsaa andre sundt tænkende og gode mennesker umiddelbart enige, uanset hvad teorier de ellers hylder. Men naar man saa staar overfor det enkelte konkrete tilfælde, kan realistisk tænkende mennesker i mange tilfælder ikke andet end faa det indtryk at det for vedkommende personlig er bedre at faa skilsmisse end at bli i et egteskap som de for sit vedkommende ikke magter at føre nogenlunde godt, og bedre at gifte sig paany end leve i et coelibat som kanske ikke engang er coelibat o. o. fr. Og de strenge, de som haardnakket fastholder at fraskilte ikke skal faa kirkelig vielse, er sørgelig fattige paa grunde for dette sit standpunkt. Det blir til at de kjører op med bibelsteder, helst i rigtig drastisk form. Men naar disse bibelsteder ikke er baaret av et livssyn som gjør dem personlig levende, saa de blir bare utvortes lovbud, da har de jo tapt det meste av sin magt.

Det har da ogsaa været sørgelig at læse den diskussion som siden i høst har været ført i pressen om skilsmisse og fraskiltes egteskap. Ti de som hævdet det standpunkt som er det moralsk høiere og egte kirkelige: at egteskapet skal være livsvarig og at hvis samfundet anerkjender at dette er saa, faar det ogsaa ta konsekvenserne av dette standpunkt, — just de har skrevet paa en maate som har kompromitteret det standpunkt de har forfegtet. Saa litet sund sans har de hat, at de tilmed har latterliggjort sit standpunkt ved den konsekvens at eftersom egteskap med fraskilte er synd, saa maa slikt syndig samliv atter opløses, hvis egtefællerne blir omvendt, endog uanset om de har faat barn med hverandre.[1] Og de som har vist sund sans for livets realiteter, har forfegtet individualistiske standpunkter som, hvor ædelt tænkt de ellers er, i realiteten virker opløsende paa sed og moral. Og publikum har smilt til de førstes ord og pekt paa den store økning av skilsmisserne hertillands, hvis alle de atter giftede fraskilte søkte ny skilsmisse efter Hallesbys anvisning. Og de sisstes ord har publikum antageligvis tat til indtægt for — tidens løse egteskapsmoral.

Øiensynlig er det ikke alene vort samfunds praxis som holder paa at forme sig efter det syn paa egteskapet som man med et strengt uttryk kunde kalde det egoistiske. Nei det er likesaa meget samfundets idealer som er vendt i samme retning, den ensidig individualistiske retning.

Dette gjør forholdet ædlere — men ogsaa alvorligere.

Det strækker ikke til at appellere til folks idealer (deres «sam-

---

1) Saaledes professorerne Hallesby, Sverdrup og Taranger i en offentliggjort erklæring (Se «Dagen» for 22. november 1920); dog skal de to sidstnævnte senere ha gaat fra denne konsekvens.

vittighet») og kjæmpe med grovt skyts mot tidens umoral. Dermed kan man kanske maalbinde dem, for de færreste tænker klart nok til at kunne gi svar. Og man kan ogsaa opnaa at hæmme de daarlige konsekvenser av tidens skjævsyn, for umiddelbart føler de fleste at det daarlige er daarlig. Men vil man virkelig faa samvittigheterne paa sin side og vende utviklingen i en bedre retning, da maa man ta kampen principielt og vende selve idealerne, ikke bare kjæmpe mot konsekvenserne.

Men stillingen er alvorligere endda. Den egoistisk-individualistiske ekteskapspraxis har ikke alene støtte i tidens idealer, men tilslut i en utviklingslov som stadig paany har vist sig i kultursamfundenes historie. Den gaar ut paa at der efter kulturblomstring følger overkulturens indre opløsning, nedgang og utdøen.

I denne opløsningsproces synes just den individualistiske opløsning av egteskapsforholdene at spille en avgjørende rolle; ialfald falder det i øinene at saasnart barnetallet synker saa langt at folkemængden ikke længer vokser men tar av, er undergangen kun et tidsspørsmaal.

Professor Axel Holst skrev for en tid siden et par meget lærerike artikler i «Tidens Tegn», hvor han sammenlignet nutidens egteskapsforhold med egteskapsforholdene i det romerske kultursamfund under opløsningstiden. Han viste hvor stor forskjellen er. Han pekte paa at i virkeligheten er hos os skilsmissernes antal langtfra saa stort som folk indbilder sig — ialfald utenfor Kristiania. I aaret 1918 var der 594 skilsmisser (derav 288 i Kristiania) og 19,745 egteskapsstiftelser. Altsaa gjennemsnitlig for det hele land paa 33 egteskaper én skilsmisse

Nu, det er ikke litet — selv om det viser at forholdene er langt sundere end mange tror. Men det vigtigste spørsmaal er ikke hvor vi staar, men hvor vi styrer hen. Det vigtigste er ikke skilsmissernes antal, men deres vekst.

Og det næste, praktiske spørsmaal blir: staar det i vor magt at ændre utviklingens gang slik at opløsningen forebygges — endnu er den altsaa kun i sin begyndelse — og samfundet bevares sundt og sterkt?

Der er én aandsmagt med i nutidens kulturkrise som regner sig for at ha sundhetens baade helbredende og bevarende magt i særegen forstand, det er kristendommen. Den er «verdens salt»; strækker den til ogsaa som kultursamfundets salt? Den har ikke endnu været prøvet i den henseende. Ti den romerske kultur var allerede i opløsning før kristendommen fik utbredelse.

I nutidens kulturkrise har kristendommen øiensynlig virket til at bevare egteskapsmoralen mot opløsning. Men man kan paastaa at den del av krisen som vi hittil har oplevet, peker i retning av at kristendommen kun til en viss grad forhaler opløsningen, men ikke magter at forebygge eller stanse den — hverken naar den stivt holder paa det gamle og mister taket i samfundsutviklingen, eller naar den bevarer den levende sammenhæng med tidens bevægelser, men selv inficeres og omdannes av den. Den som selv har oplevet kristendommens livskræfter, kan dog ikke heri se bevis for andet end at tiden har været altfor litet kristelig, og at tidens nød og kristendommens nød kalder desto sterkere til ny og mere egte kristendom. Og tidens stemninger og længsler peker i samme retning.

III.

Forat vi bedre skal se alvoret og rækkevidden i de problemer vi her taler om, bør vi tilslut se dem i en videre sammenhæng. For egteskapsmoralen en jo bare en enkelt side av moralen i det hele. Individualismen i egteskapet hænger sammen med individualismen i tidens liv og tænkning. Og naar egteskaps- og seksual-forholdene har sammenhæng med kulturopløsningen, saa gjælder selvsagt det samme moralforholdene i det hele.

Og vil vi reformere, nytter det litet at ta fat paa bare det ene punkt som falder mest i øinene. Nei, da gjælder det om at faa hele aandsretningen vendt — hos os selv og derefter i samfundet.

Under kulturutviklingens indflydelse blir moralen, som vi alle vet, forfinet i sine idealer og tanker, stemninger og følelser. Derom er der talt nok, saa det er overflødig at si mere. Men samtidig begynder moralen ogsaa at gaa i opløsning. Dette er den mest praktiske side av saken.

Derfor nogen faa bemerkninger for at klargjøre at moralen hænger sammen med samfundet, vise kulturens moralske opløsningsproces og peke paa det aandslivets «vitamen» som bevarer kulturmennesket og kulturen sund.

Moralens oprindelige historiske grundvold er samfundets sed. Selve ordet «moral» kommer av «mos», «mores», samfundets sed og skik.

Og det er bare indbildning at moralen nu er vokset fra denne grundvold. Nei, til alle tider vedblir samfundets fæstnede sed at være den grundvold som individernes personlige moral hviler paa. De enkelte personligheter evner at stige moralsk noget høiere end den samfundssed de har fotfæste paa; men kun et begrænset stykke høiere. Saaledes blir det de enkeltes moralske handlinger ut over vanlig sed og skik som hæver samfundets moralske standard, likesom de umoralske handlinger sænker standarden dersom ikke tilsvarende moralske handlinger motvirker dem og holder standarden oppe.

Forholdet minder om de ældgamle bytomter som i nyere tid er blit utgravet i de gamle kulturland.

Der ligger en samling menneskehjem oppe paa en haug høit oppe over sletten. Men haugen som nutidens mennesker har bygget sine hjem paa, er resultatet av menneskehjem efter menneskehjem i tusener av aar. Slægt efter slægt er gaat bort og lerhytterne deres er faldt i grus og glemt. Men haugen har vokset, for intet gik tapt, det ligger der endda, lag efter lag, helt ned til grundfjeldet.

Ethvert voksent menneske er nok i høiere grad end man pleier tænke sig, præget av sit barndoms hjem og sin ungdoms omgivelser. Og de som har med ungdom at gjøre, faar nok uavladelig føle at selv om ungdommen synes at la sig rive med til meget radikale omslag, resultatet blir dog sjelden mere end smaa og langsomme forandringer fra det som var den ældre slægts sed.

Moralens liv former sig da som et uendelig samspil mellem de to: samfundets sed og individernes frie moralske handlinger. Intet av de to kan sykne og bli uvirksom uten at hele moralen synker.

Tvang hører til i moralen, fuldt like saa vel som frihet, den ensidig lovpriste frihet. Barnets moral lever og vokser i det forældrenes bud og tvang samvirker med barnets egen samvittidbet og godvilje; mangler det første blir barnet forkjælet, bortskjæmt og uskikkelig, og mangler det sisste blir barnet hykkelsk og oprørsk saa snart leilighet gives. Det er litt anderledes at opdrage voksne mennesker end at opdrage barn; men forskjellen er slet ikke saa stor som nutidens individualistiske personlighetsforkyndelse indbilder sig.

Tvang hører til i moralen, baade tvang utenfra, fra samfundet og forholdene og tvang indenfra, idet individet tvinger sig selv. Naar et menneske kommer i en saadan stilling at det «ikke længer behøver at lægge baand paa sig», har det mistet en væsentlig hjælp til at bevare sin moralske standard. Enkelte seirer over denne store fristelse til moralsk avslappelse og blir derfor desto ædlere; men de fleste vil ikke seire, ialfald ikke fuldstændig, og faar moralske unoter, hvis de ikke likefrem utarter. — Endnu værre blir resultatet naar tvangen indenfra slappes, f. ex. fordi en misforstaat kristendom bringer den «gjenfødte» til at indbilde sig at moralen gaar av sig selv idet Guds kjærlighet skaper kjærlighetens gjerninger, aandens liv frembringer aandens frugter likesom et frugttræ sætter frugt. Dermed følger karakterløshet.

En handling som gaar av sig selv og med lethet, er ikke noget moralsk fremskridt; den er et vidnesbyrd om hvor det menneske staar, hverken mere eller mindre. Men al fremgang i moral kræver tvang, selvovervindelse. Og ophører fremgangen, saa indtrær tilbakegangen; slik er livets lov.

Derfor har moralen fra gammel tid formen av bud (helst forbud) og krav. I den nyere tid har en av de store tænkere kaldt den et imperativ, tilmed «det absolute imperativ». Men tidens raadende strømning har gjort budet om til frivillighet, til personlighetsutfoldelse. Og kristne tænkere som er mere dogmatikere end etikere har gjort den om til frivillighet, til troens frugter. Dette klinger vakkert, likefrem himmelsk; det har bare den ene feil at under jordiske kaar blir det falsk, selv om det aldrig saa meget indeholder en sandhet. Og derfor blir der da heller ikke moralsk fremgang, men kun stilstand d. v. s. tilbakegang.

Er det ikke noget enhver kan se, at jo længer tiden strækker sig i at slaa av paa al tvang for at gi de forskjellige «personligheter» frie utviklingsmuligheter, desto mindre staalsat og ædel blir personligheten; desto mere kommer den til at ligne et bortskjæmt barn — tilsynelatende særpræget og viljesterk, fordi dets indfald er blit møtt med eftergivenhet, dets luner opfattet som personlighet, men i grunden vekt og litet motstandsdygtig i alvorets time. Personligheten utvikles ikke ved at dyrkes og forgudes, som ved at tjene høie formaal, ofre sig og kjæmpe tunge kampe. Det gjælder al moral, ikke bare egteskapsmoralen.

Men kulturen vil si individernes og individualiteternes blomstring og emancipation. Det er dens aandelige rigdom og skjønhet — og det er dens store fare. Dermed følger tilslut let og naturlig, at den gamle naive underordning under samfundet opløses, den naive samfundsfølelse og samfundssed. Idealet blir den uhæmmet fri selvutfoldelse av individualiteterne, den uhæmmet fri konkurrance mellem individerne eller mellem klasserne. Saa opløses samfundet indenfra — baade egteskapet, familien og fædrelandsfølelsen, og menneskene blir individualistiske kosmopoliter.

Kulturens opløsning i overkultur er naturligvis av indre, moralsk art, en moralsk opløsning, baade av samfundet og dermed tillike av personligheterne.

Som en reaktion mot den ensidige individualisme kommer saa samfundsdyrkelsen. Aa, med hvilket sværmeri kan ikke den rotløse individualist dyrke samfundet! Der er bare den hake ved det, at det hjælper saa litet. For kulturen har aapnet øinene for individets ret og magt til at gaa sin egen vei, selv hvor veien er spærret av gammel samfundssed. Og den har aapnet øinene for at samfundet og dets sed er ikke noget hellig og ukrænkelig, men noget høist menneskelig og ufuldkomment, laget av statsmagter og av kirkemøter, av Per og Paal, gjennem agitation og kompromis. De gamle tiders naive samfundssyn kan ikke vindes tilbake, naar det engang er tapt. Der gaar ingen vei tilbake.

Vor kristendom har fulgt noksaa godt med i denne tidens bevægelse, selv om den i mangt og meget har ligget efter. Ogsaa den er ensidig individualistisk. Den har derfor ogsaa i falsk idealisme kjæmpet en desværre altfor «tidsmæssig» og vellykket kamp imot alslags «vanekristendom», og den har været med paa i høi grad at ringagte «vane»-moralen. Men jeg tror at de tænksomme nu har faat mere end nok av dette sørgelige nedrivningsarbeide.

Istedet er nu mange tilbøielige til at dyrke samfundet, sværme for «kirken», dens autoritet, den styrkende samfølelse den gir de rotløse individualister. Men det hjælper litet. Den gamle naive kirkeautoritet kan de ikke vinde tilbake. Jo mere ensidig de stiller kirken i forgrunden, desto sterkere falder det i øinene at den er baade menneskelig og ufuldkommen.

Nei, det maa være noget høiere, noget absolut overlegent, det kulturmennesket virkelig skal bøie sig for og lystre. Noget som staar over baade individet og samfundet. Men noget slikt findes ikke paa jorden.

Og dog findes det: *Guds vilje.* Hans kjærlige og strenge vilje, hvis maal er baade individernes evige salighet og samfundets trivsel og fremgang.

Og det eneste haab for nutidens kultursamfund, at det ikke skal dele skjæbne med alle tidligere kultursamfund og gaa tilgrunde i indre opløsning, er just Jesu Kristi aabenbaring av Guds vilje.

Om det samfundsmæssige syn paa moralen kan man med en viss ret si at det ikke er det syn som Jesu ord gir os. Han talte netop til den enkelte, for saa vidt individualistisk. Men samfundsmoralen er loven og profeterne som han ikke vilde ophæve, men bygge paa. Eller rettere: den er det fond av religiøs-moralsk samfundssed som paa lovens og profeternes grundvold forefandtes i hans jødiske samtid, meget høi og fast og streng. Han talte litet om den; for det var ikke nødvendig. Han talte om at bygge videre, en høiere retfærdighet idet samfundets overleverte moral blev personlig levende og forædlet.

Man mistyder almindelig Jesu moral fordi man glemmer det gammeltestamentlige grundlag som ikke blir nævnt, og fordi man forutsætter at han vilde ha sagt det samme til vor tids individualister, som han sa til dem som trælet under samfundets hellige sed efter loven; i visse tilfælder vilde han naturligvis til os ha sagt just det motsatte av det han sa til jøderne, fordi vor ensidighet ligger just til motsat side.

Men Jesus talte i grunden like saa litet om personlighetskultur som om samfundssed. Han talte om Guds vilje.

«Guds vilje» — det vil ikke si at de moralske idealer blir andre end de før var: samfundets velforstaatte tarv, personligheternes forædling og lykke. Litt anderledes blir de dog, mere idealistiske og langsigtige end de ellers pleier være; men dette er ikke hovedforskjellen. Hovedforskjellen er at disse almenkjendte idealer virkelig atter faar absolut ubrødelig autoritet. Ikke bare slik at man i en løftet stund sier at de har slik autoritet; men slik at man virkelig til daglig føler og handler efter dem. De blir det «absolute» imperativ; ikke bare i ædle tænkeres moralsystemer, men i den dagligdagse virkelighet. Samfundets sed — ikke akkurat slik som den i skrøpelighet er, men slik som den bør være — faar atter religionens hellighet over sig. Ikke naivt og ureflekteret som i gamle dage, men bevisst og personlig.

Og saa syner det sig at personligheternes sundhet og trivsel og lykke vindes — ikke ved at alle sætter sin egen personlighet som sit maal, men just derved at de glemmer sig selv og tjener noget høiere, ofrer sig for det høieste. Menneskene er skapt til slik at ofre sig og de blir ikke engang lykkelige uten at de gjør det. Stundom, naar det gjælder store ting, f. ex. naar de ser fædrelandet i fare, kan de med begeistring ofre alt for fædrelandet, for samfundet. Men i længden, til daglig er der altfor meget av ufuldkomment og tvetydig ved samfundet til at det kan være det høieste, det absolute som de ofrer sig for; intet ringere end Guds vilje kan i længden være den absolute autoritet som de enkelte bevisst tjener og ofrer sig for.

Samfundets sed og krav som moralens maal holder ikke overfor kulturens utvikling av individualiteterne og opløses, og med den opløses den moral som ikke har noget høiere maal. Og sættes personlig lykke eller personlighets kultur som moralens maal, blir moralen vek og gaar i opløsning. Kun religionens usynlige og absolute Guds vilje gir moralen det rette autoritative maal.

Det samme kan religiøst uttrykkes slik: mennesket skal ikke ha hverken samfundet eller personligheten til sin gud; det nytter ikke engang, for de er begge bare avguder som forgaar tillike med den dyrkelse, den moral, som tillægges den. «Gud» er alene det usynlige og evige som er over dem begge, verdensskaperen hvis vilje er verdens lov, hvis samfund er menneskenes liv.

Guds vilje og krav — ja den kan ikke vi mennesker samle i en formel. Den er i det hele mangesidig og uoverskuelig som livet selv. Og enhver formel — selv en saa vakker formel som den, at Gud er kjærlighet — blir kun et ensidig uttryk som faar andre sider i livet imot sig. Vi kan bare stykkevis erkjende Guds vilje og glimtvis ane den enhet som er over vor erkjendelse. I egteskapet er Guds vilje tydeligvis baade elskovens lyst og det trofaste samliv og karakterernes opdragelse ag hjemmets lune hygge og barnefødsel med barneopfostring. Men for den praktiske moral samler alle disse sider sig dog væsentlig om barnene, slik som ældgammel folkesed har følt og som livets konkrete virkelighet atter og atter gjør det følelig for alle andre end overkulturens rotløse mennesker.

La os vende tilbake fra de vide utsyn til de konkrete opgaver. Vi har set at det gjælder ikke bare nogen enkelte reformer men en stor aandelig kamp for moral og religion. Det gir klare linjer, beslutsomhet og utholdenhet.

Men det er altid en fordel at ha konkrete maal — saa sandt disse maal ligger i den rette kampretning, saaledes at frontlinjen ikke blir urigtig, og man glemmer det store for det mindre Hvilke er da de konkrete kampmaal m. h. t. vore egteskapsforhold?

Jeg vil ikke her peke paa dem alle, for de er mange. Er barnenes berettigede behov det rette og samfundsmæssige synspunkt for egteskapet, saa har samfundet ogsaa andre grove forsyndelser mot egteskapet paa sin samvittighet end de som hittil har været nævnt. Jeg nævner boligordningen saaledes som samfundet i tankeløshet og likegyldighet har latt den utvikle sig der hvor der er stor sammenhopning av mennesker. Ti det hører ogsaa med til barnets samfundsmæssige ret at ethvert efter samfundets godkjendelse og vigsel tilkommet barn skal faa et hjem, en familiebolig at vokse op i som har de nødvendige rumlige betingelser for at kunne være et virkelig hjem. Det er overmaade vanskelig at skaffe barnene slike boligforhold og selv om forholdene var uendelig meget bedre end de er nu, kan vistnok et slikt ideal kun bli tilnærmelsesvis realisert. Men dette er ingen grund til ikke klart at uttale at slik er barnets ret og av al magt at arbeide for at naa saa langt som mulig i at realisere denne ret.

Men la os samle vor opmerksomhet om selve vor egteskapslovgivning, som er præget av overkulturens opløsningsproces.

Skilsmisse er et samfundsanliggende. Og skilsmisse maa kun opnaaes naar den efter samfundets dom er det efter omstændigheterne retteste, fordi alt — ogsaa tidens lægende indflydelse — er forsøkt, uten at der kan øines nogen utvei til et taalelig samliv. Men fraskilte bør ikke faa adgang til at stifte nyt egteskap; det vil falde haardt for enkelte, men det er ikke det eneste tilfælde hvor samfundet værger om de manges sundhet og vel med love som falder haardt, stundom aldeles knusende over dem som forbryter sig mot lovene.

Nogen ekstra lempning overfor egtefolk som er barnløse, vil være i strid med samfundets velforstaatte interesse. Ellers blev jo samfundet nødt til at skjelne mellem uforskyldt og forsætlig barnløshet; ti den forsætlige barnløshet er en unatur som samfundet ikke kan andet end fordømme eller foragte.

Foreløbig bør i det mindste gjøres hvad gjøres kan for at vi faar en ganske anderledes betryggende ordning for separation og skilsmisse, og at fraskilte ikke kan faa kirkelig vielse.

Om enkeltheterne mangler jeg sakkyndighet nok til at uttale mig. Men jeg er i tvil om hvorvidt presterne bør være de eneste mæglere i skilsmissesaker; i de fleste tilfælder vil netop de være de bedste mæglere, men i andre tilfælder vil det vel være heldigere at ha særskilt opnævnte juridiske mæglere til valg.

Naar det gjælder kirkelig vielse av fraskilte er den nuværende ordning, at la den være avhængig av de enkelte presters personlige skjøn, en aldeles bakvendt nødutvei, som presterne ikke bør finde sig i. Jeg ærer de prester som negter at vie fraskilte, og jeg respekterer ogsaa dem som kun i undtagelsestilfælder utfører slik vielse. Men her gjælder det ikke først og fremst om at dømme individuelt (hvem kan ogsaa gjøre dette uten i mangfoldige tilfælder at dømme uretfærdig! og det bør en prest ikke). Det er samfundets gode sed som det gjælder at verne om.

Hovedsaken er imidlertid den at presten ikke er der for at være dommer, men for at være sjælesørger. Han skal ikke holde justis, men hjælpe til rette. Det gjælder like saavel forbrydelser mot barnenes hellige ret som forbrydelser mot andenmands økonomiske eiendom. I begge tilfælder skal presten efter Jesu forbillede være den barmhjertige samaritan som tar sig av de ulykkelige uten hensyn til om ulykken er selvforskyldt eller ikke. Enhver samfundsorden har slike ulykkelige, og ved siden av samfundets haardhændte lov og sed trænges samaritantjenestens forstaaelsesfulde kjærlighet til dem som falder utenfor lov og sed. De to opgaver bør ikke blandes sammen, ellers ødelægges de begge.

Nu er det saa at netop fraskilte er ivrigere end andre efter at faa kirkelig vielse — av let forstaaelige grunde. Men netop av de samme grunde bør de ikke opnaa den. Og jeg kan vanskelig tro andet end at kirken, hvis den for alvor og nogenlunde samlet forlangte det, kunde opnaa at spørsmaalet om fraskiltes kirkelige vielse blev ved lov overlatt til de kirkelige myndigheters avgjørelse i likhet med andre ritualspørsmaal. Jeg ser nok vanskeligheterne og betænkeligheterne som vil bli anført imot en slik ordning. Men jeg tror de kan overvindes, dersom man tar op kampen og seigt og forstandig fører den saalænge til almenheten blir overbevist om at dette er i hele samfundets interesse og for kirken er en samvittighetssak.

S. Michelet.

TEKSTEN FRA WORMS

Foredrag paa Københavns universitet 18. april 1921, firehundredaarsdagen for Luthers Bekendelse.

Af professor Valdemar Ammundsen.

Vor slægt har maaske en særlig betingelse for at føle, hvor pakket med tungtvejende indhold reformationsaarene var. Vi kan maale dem med vore egne oplevelser. Vi fejrede reformationsjubilæet i efteraaret 1917; vi saa i det følgende aar den store vending i krigen og vaabentilstanden; dernæst de lange, lange fredsforhandlinger, og nu en tilstand i verden, som hverken er krig eller fred. Politisk og socialt sidder vi fast i et uføre; vognen vil ikke gaa. Og nu de enkelte — hvad har De og jeg siden 1917 levet, tilegnet os, ydet? Heroverfor lægger vi 1517—21: 31. okt. 1517 Luthers theser om afladen — 1518 debatten om aflad og bod, Luthers møde med kardinal Cajetan i Augsburg, Melanchthons komme til Wittenberg — 1519 Miltitz's mæglingsforsøg, Luthers disputats i Leipzig med Eck, udgivelsen af Luthers kommentar til Galaterbrevet; kejser Maximilians død, Karl V's valg og den derved foranledigede nationale begejstringsbølge — 1520 alliancen mellem Luther og det af Hutten førte nationale humanistparti; Luthers mægtige reformationsskrifter: De gode gerninger, Til den kristelige adel af den tyske nation, Kirkens babyloniske fangenskab, Et kristenmenneskes frihed; endelig sidst paa aaret 1520 Luthers afgjørende brud med Rom, idet han paa baalet kastede den bulle, der truede ham med band, hvis han ikke genkaldte.

Saa foraar 1521 rigsdagen i Worms. Den er et led i rækken af de mange rigsdage fra middelalderens slutning, hvorom tidligere en italiensk iagttager (den senere pave Pius II) havde sagt, at rigsdagenes eneste frugtbarhet bestod i, at den ene bestandig bar den næste i sit skød. Man forhandlede i Worms de sædvanlige æmner af juridisk, udenrigspolitisk og indenrigspolitisk art; og de høje herrer forlystede sig som sædvanlig ved ridepræstationer og turneringer; den unge kejser morede sig godt ved fastelavnslystigheten.

Ind i alt dette kommer episoden med Luther. Yndere av diplomatiske schakspil vil ogsaa ved den finde nok av interesse. Forud var gaaet en spændende kamp mellem to drevne spillere: den pavelige nuntius Aleander, en fejret humanist, letlevende og ærgerrig, nu med alle midler og stor snedighed virkende for kuriens planer — og overfor ham Frederik den Vise, en tung, sindig tysker, en cunctator, der aldrig forløb sig, men stædigt insisterede paa, at hans professor ikke maatte dømmes uden at være forhørt og gendrevet udfra den hellige skrift. Aleander hævdede naturligvis, at da Luther var dømt af paven, var der ikke mere at diskutere om; kejseren og fyrsterne burde som lægmænd heller ikke tiltro sig nogen selvstændig dom i theologiske spørgsmaal. Men da Frederik fik delvis understøttelse af andre fyrster, endte det med, at Luther blev stævnet, ikke til en disputats, men til et forhør, hvor han dog kunde faa lejlighed til at sige sin mening. For sin værdigheds skyld blev Aleander selvfølgelig borte fra disse møder.

For dem, der i historien søger det dramatiske, er her et fængslende skuespil. 26. marts indtraf den kejserlige herold Kaspar Sturm i Wittenberg med stævning og lejdebrev. Luther blev endnu paasken over i sit kloster; saa brød han op, ledsaget af tre venner, med herolden i spidsen. I sin gamle universitetsby Erfurt blev han af humanisterne hilst som triumfator. 16. april kl. 10 form. drog han ind i Worms under vældigt tilløb; Aleander fortæller, hvordan han, idet han steg ud af vognen, kastede sine dæmoniske øjne hid og did og sagde: «Gud vil være paa min side!» 17. april stededes han for kejseren og fyrsterne. En juridisk embedsmand hos kurærkebiskoppen af Trier, officialen Eck (ikke den bekendte dr. Eck) spurgte ham, om han var forfatter til en bunke bøger, der laa paa bordet, og om han vilde genkalde. Til det første svarede han ja; med hensyn til det andet udbad han sig betænkningstid. Der var en del skuffelse over Luthers optræden; rimeligvis var det dog kun formen for sit svar, han var usikker om. 18. april kl. 6 efterm. fandt da det afgjørende forhør sted. Officialen opfordrede ham til at give et svar, som var uden tvetydighed og horn. Udtrykket «med horn» *(cornutus)* er rimeligvis at forstaa udfra en betegnelse i den middelalderlige logik, nemlig betegnende en bevisførelse, der tillader to muligheter. Luther optager ordet: «Jeg vil give et svar uden horn», men han tilføjer: «og tænder». Maaske har han herved drejet billedet og og alluderet til datidens grove skikke ved depositionen, den handling, hvorved den vordende student *(depositurus* — deraf vort «rus») blev klædt ud som et dyr og saa forvandlet til et menneske, som tegn paa, at han nu blev optagen i de akademiske borgeres tal; i saa fald betyder det, at Luther ikke vil svare paa drengevis, men som en ærlig svend og *studiosus.*

Hovedpunktet i svaret er de berømte ord:

«Med mindre jeg bliver overbevist ved vidnesbyrd fra skrifterne eller en klar fornuftgrund *(nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente* (eller: *evidenti))* — thi jeg tror hverken paven eller kirkemøderne alene, da det staar fast, at de oftere har faret vild og har modsagt sig selv — saa er jeg overvundet ved de af mig anførte skriftord, og min samvittighed er fanget i Guds ord; genkalde noget hverken kan eller vil jeg, da det hverken er sikkert eller raadeligt (eller: hæderligt; egentlig: usaaret, *integrum)* samvittighed.»

Der havde været stuvende fuldt og meget hedt i salen. Da Luther gik ud, og da han kom hjem til sit kvarter, løftede han haanden, som landsknægtene plejede at gøre, naar de hadde vundet i krigsspil, og udbrød: *Ich bin hindurch! Ich bin hindurch!*

I de følgende dage fandt der private forhandlinger sted i et udvalg. Her var det maaske næsten sværere at staa fast, da venlige mæglere pressede Luther til at give efter. Men han stod. En af hans modstandere, Cochlæus, fortæller, at idet man her stadig foreholdt Luther, hvor han turde sætte sin forstaaelse af skriften imod en saa ovenvældende tradition, spurgte man ham en gang, om det da var blevet ham aabenbaret, hvortil han efter nogen tøven svarede: Ja.

Da forhandlingerne dog forblev resultatløse, blev Luther sendt bort. 26. april forlod han Worms. Dramaets sidste akt blev ikke en udløsning, men den stærkeste spænding: Luther blev overfaldet og forsvandt, man vidste ikke, at han var bragt i sikkerhed paa Wartburg.

Wormserediktet dømte Luther i rigets acht. Hans drøm, at det tyske folk som helhed vilde gøre evangeliets sag til sin, blev revet i stykker. Tyskland blev dybt spaltet paa det religiøse spørgsmaal. Men den nordlige del og en stor part af den sydlige blev bærere af hans tanker. Og de skulde brede sig videre. 1

Worms sad en ung junker, lystigt levende og oplagt til gale streger. Da en gang en franciskaner prædikede under megen gestikulation, snart bukkende sig, snart rejsende sig op, gled det reb, munken havde om livet, ned gennem en revne i prædikestolen. Den unge herre, der sad neden under, saa sit snit til at slaa en knude paa, saa den arme munk ikke kunde rejse sig. Men den lette unge herre fik et uforglemmeligt indtryk af en anden munk, ham fra Wittenberg. Han blev senere en alvorlig og oprigtig tilhænger af det lutherske evangelium, og som kong Christian III indførte han reformationen i det dansk-norske monarki.

Carlyle siger i *On Heroes and Heroworship*, at Luthers optræden i Worms er den største scene i den moderne europæiske kultur, udgangspunktet for hele den følgende kulturudvikling. I virkeligheden er denne scene et af de store beviser paa, hvordan — uden at man paa nogen maade maa undervurdere de mere ydre ting, især det økonomiske liv; vor slægt mærker daglig dets vældige realitet — dog menneskets inderste samvittigheds- og hjærteliv er sjælen i slægtens historie. Og her er rollerne byttet om. Kejseren og de store herrer er kun staffagefigurer, fyrsten, det er tiggermunken, den mærkelige mand, med det hudmagre ansigt, som Cranachs billeder fra 1520 viser os, med den bagoverbøjede holdning, ret et symbol paa hans karakters stejlhed, med de funklende øjne, som Aleander kaldte dæmoniske, men som venner fandt blinkende som en stjerne. Han staar bandlyst, ventende paa at blive dømt fredløs, saa at sige trængt op med ryggen imod væggen. Han havde kæmpet haardt; vi har en bøn, hvis overleveringshistorie ganske vist er dunkel, men som i aand og form er ægte luthersk; herefter har han i Worms raabt: «Ak Gud!» ak Gud! o, du min Gud! . . . Gør du det! Du maa gøre det; du alene. Det er jo dog ikke min, men din sag . . . Alt, hvad der er kødeligt og smager af kød, halter. Gud, o Gud, hører du mig ikke, min Gud? Er du død? Nej, du kan ikke dø; du skjuler dig kun». Og han oplevede netop i denne sin skæbnetime, at vor Gud han er saa fast en borg.

Naar Worms har faaet en saadan verdenshistorisk betydning, skyldes det vægten i Luthers personlighed. Men hans naturs rigdom og dybde er kun en del af forklaringen. Den egentlige hemmelighed var de højere kræfter, som fyldte ham. Netop derfor er der her noget uvisneligt og almengyldigt.

Videnskaben skaber ikke virkeligheden; den analyserer og forklarer den. Theologien skal udlægge det religiøse livs kendsgerninger. Vi vil nu tage Worms som vor tekst og prøve at fortolke den.

I Luthers ord og optræden er indeholdt noget dobbelt. Det ene ligger i ordene om, at det ikke er raadeligt eller at man ikke kan bevare sig selv uskadt, om man handler mod sin samvittighed; det er proklameringen af personlighedens frihed, dens ret til paa eget ansvar og egen risiko at dømme og handle, at finde sandheden eller at fare vild. Det andet ligger i ordene om at være fanget af skriften; det betyder bundethed af en historisk autoritet.

Kan disse to ting fastholdes samtidig? Eller maa den ene drive den anden ud? Fra to modsatte sider har man med større eller mindre bevidsthed og klarhed sagt, at her gælder et enten — eller, enten friheden eller autoriteten.

Den romerske katholicisme stiller sig resolut paa autoritetens side. I Worms talte denne røst gennem officialen Eck, da han ved forhandlingens slutning sagde: «Læg din samvittighed til side, Martin! Det er du forpligtet til, eftersom den fejler; og det vil være sikkert og raadeligt for dig at genkalde».

En maaned senere samme aar 1521 var der en ung spansk ridder, som ved en bys belejring fik en kugle i benet; han blev herved kastet paa sygelejet og fik for bestandig sin militære karriere spoleret. Det var Don Inigo de Loyola. Han kom nu ind i den udvikling, som gjorde ham til «Anti-Luther», jesuiterordenens stifter; han vilde vise og lære den lydighed mod kirken, hvorfor man skulde ofre al dom; som det hedder sidst i hans «Aandelige øvelser», at hvis noget for vore øjne synes hvidt, men kirken fastslaar, at det er sort, bør vi ligeledes kalde det sort. Udfra det romerske autoritetssynspunkt maa man dømme, som pave Gregor XVI gjorde, da han kaldte det vanvid at kræve samvittighedsfrihed for alle. Herudfra forstaar man de bestandige anklager mod protestantismen for ved proklameringen af den enkeltes frie dom at indføre et anarkisk princip, der konsekvent religiøst maa ende i atheisme og socialt i revolution. Den klareste anvendelse overfor Luther i Worms har dominikaneren Denifle givet, naar han taler om Luthers «ynkelige, modsigelsesfulde, men hykleriske tale», — naar han forklarer Luthers vished om at have faaet sin lære aabenbaret *aus Luthers trau-*

rigem inneren Zustand und aus seinem halsstarrigem Charakter.

Men denne katholske tankegang er ikke uden tilhold i lutherdommen selv. Ja i selve Luther, som vi skal se. End mere i hans venner. De var gennemgaaende ikke saa dristige som han, har f. eks. ikke vovet at følge ham i hans «bibelkritik». Og mere endnu i den følgende orthodokse periode. Vel blev den reformatoriske forstaaelse af selve det indre religiøse liv væsentlig bevaret, og orthodoksien havde heri en mægtig indre vægt. Men den formaaede ikke mere principielt at vise retten til dette kristendomssyn. Den opererede med samme autoritetsbegreb som katholicismen; kun var man uenig om, hvor autoriteten var; protestanterne sagde: i skriften; katholikerne: i kirken og paven. Her var katholicismens stilling den stærkeste. Historisk set er den protestantiske orthodoksi et svagere udslag af den samme reaktionsbølge, som frembragte jesuiterordenen, tridentinerkonciliet og hele kontrareformationen. Og principielt kan paa det udvortes autoritetsprincips grund den protestantiske orthodoksi daarlig klare sig. Vil man fremfor alt have det urokkelige, fastslaaede, al søgen og tvivl udelukkende, hvad hjælper det da at have en ufejlbar skrift, hvis man ikke ogsaa har en ufejlbar udlægning? Faktisk gjorde da ogsaa orthodoksien de lutherske bekendelseskrifter til norm for skriftens forstaaelse, og Luther selv blev den en ny pave. Men enhver ny pave er dog kun en daarlig imitation og kan ikke hamle op med ham i Rom. Religiøst set er der noget tørt og magert over en papirspave og en bogreligion; saa hellere den altid nærværende Kristi statholder, der kan leve med i de skiftende tider og altid give sit vejledende ord. Katholicismen har ført sit autoritetsprincip igennem med den yderste konsekvens ved proklameringen af pavens ufejlbarhed 1870. Heroverfor maa man enten slaa ind paa vejen til Rom eller resolut forkaste hele dette udvortes autoritetsbegreb og besinde sig paa, at protestantismen, hvis den skal være, maa være et princip. Worms er det bedste udgangspunkt herfor. Navnet «protestant» kommer jo først frem 8 aar senere; men egentlig burde det have været knyttet til Worms. Den protestantiske orthodoksi, for saa vidt den lever videre i modificeret skikkelse, kan kræve megen respekt for sin alvor. Men den har ikke virkelig forstaaet og givet fri bane for den indre fremaddrivende kraft i ordet, at det ikke er raadeligt at handle mod sin samvittighed.

Men maa vi da ikke opgive den anden side, Luthers ord om, at hans samvittighet er fanget i Guds ord? Her møder vi indvendinger fra en kant, som er det katholske autoritetsprincip modsat.

Luther traf paa dem udfra den historieløse mystik, som i religionen ser et evigt, indre forhold uden formidling ved noget ydre. Thomas Münzer regnede ham til de skriftkloge og farisæerne, som ikke har den sande indre oplysning og aandens glød, men kun en digtet tro, ikke et oprindeligt gudsliv, men et, som kun en «stjaalet ud af bogen». Sebastian Franck, individualismens profet, finder, at protestanterne gør skriften til en afgud, ligesom katholikerne jomfru Maria; men det egentlige, dybeste kan aldrig rummes af bogstaver; «Gud kan ikke skrives.» Det kommer da an paa det indre ord eller lyset, Guds aand i mennesket, som gives uden ydre midler.

Senere udfoldede de samme tanker sig hos kvækerne. Deres theolog Robert Barclay har i grunden set alle vanskelighederne ved skriftprincipet, baade de religiøse og de videnskabelige. Man har i tidens løb, siger han, gjort kristendommen til en kunst, som opnaaes ved menneskelig flid og videnskab. Men den er et indre lys, en umiddelbar, fuldkommen overbevisende grebethed, noget, som er højere end fornuft og samvittighed, Guds aands aabenbarelse, som egentlig sker i Kristus, men ogsaa i hedenskabet, ja som oplyser hvert menneske, der kommer til verden. Skriften er udslag af det samme indre lys, men i apostlene; derfor kan den kun faa sekundær betydning; naar jeg har kilden i mig selv, hvorfor skal jeg da gaa over bækken for at øse vand? Netop den tid, vi nu er ved at gaa ind i, synes at ville se fornyelsen av en saadan historieløs mystik i stor udstrækning. Man sukker efter religion; man finder den historiske religion belastet med uoverstigelige vanskeligheder; saa flygter man ind i den mystiske opelvelses stilhed.

Men i kritikken af det protestantiske skriftprincip mødes disse mystiske fænomener med en tilsvarende rationalistisk tankegang, pippende frem allerede paa reformationstiden, udfoldet i forskellige former af oplysningen, der fra skriften vilde ty til fornuften, og endelig rigest repræsenteret i den moderne liberale theologi. Mens Ritschl vilde stille sig paa den historiske aabenbarings grund, paa skriften og paa lutherdommen som dennes ægte fortolkning, mener de fleste former af den nyeste liberale theologi, at man maa komme bort fra denne bestandige kredsen omkring skriften. Kristendommen er, siger man, ikke noget absolut, kun en enkelt face af menneskeslægtens samlede religiøse udvikling; urkristendommen i dens enthusiasme og verdensflugt er os faktisk meget fjernt; Luther selv var hildet i en vildfarelse, naar han mente at have fornyet Paulus.

Enten betragter man da Luther som endnu tilhørende middelalderen, saa den nye tid først kommer med oplysningen og dens forløbere (saaledes Troeltsch); eller man finder det store i hans wormserord i fremhævelsen af fornuftgrunde ved siden af skriften, eller siger, at hovedordet her er «jeg», dette trodsige «jeg», som er saa karakteristisk for tysk aandsliv (E. Fuchs: Luthers deutsche Sendung).

Men ligesom den protestantiske orthodoksi ude til højre for sig har en stemme, der siger: «Vil I virkelig være orthodokse, da gaar vejen til Rom», saaledes har den liberale theologi til venstre for sig en kaldende røst som siger: «I staar dog endnu i en halvhed, fordi I vil være theologer. Vil I virkelig følge fornuft og frihed, da maa I resolut forlade kristendommens gamle verden og vandre ud til den frie tankes Amerika».

Den saakaldte «frie tanke» skulde herved faa den liberale theologi til at spørge sig selv, om den virkelig endnu har ret til at kalde sig protestantisk theologi. Den kan ganske vist let svare, at det er et stort spørsmaal, om personligheden virkelig vil leve frit i den saakaldte «frie tankes» nye verden; om ikke der i grunden alt ender i en naturnødvendighed eller en blind skæbne, langt mere dræbende for personligheden end nogen fyrstelig tyran eller kirkelig inkvisition; thi de kan tilsidst kun slaa legemet ihjel, men naturalismen slaar sjælen ihjel. Derfor kan den liberale theologi med rette sige: vi forsvarer netop personlighedens frihed ved at holde paa idealisme og religiøsitet. Det vil dog ikke hjælpe nok. Den liberale theologi vil ikke bevare sin ret til at kaldes efterfølger af Luther i Worms, med mindre den formaar, maaske i andre former, at genopdage en umistelig værdi i tanken om, at samvittigheden er bundet i Guds ord.

Midt i denne dobbelte ild staar Luther i Worms. Netop i krydsilden staar han saa trygt og modigt. Han spotter alle forsøg, orthodokse og liberale, paa at fjærne paradokset i hans dobbeltstilling. Han viser en vej højt oppe over partiskellene, dragende for den, der er inderlig led ved partiaandens smaalighed og forfalskning af virkeligheden.

Frihedens talsmænd, af mystisk og rationalistisk farve, finder, at han kun har gjort skridtet halvt. Og det er sandt, at der blev gamle slagger tilbage i ham. Men den væsentlige sandhed er dog, at han med mærkelig dybde har fattet personlighedens frie liv. Han blev gennembrudsmanden, der overbød alle sine mystiske og rationalistiske forløbere.

Opdagelsen av personlighedens værdi og frihed kommer først paa et ret fremskredet trin i en kulturudvikling. Paa mere primitive stadier er altid familjen, stammen, kasten, folket, staten, kirken det afgørende; helheden, traditionen har altid ret overfor den enkelte. Men henimod middelalderens slutning begyndte individualiteten at røre sig og kræve bevægelsesfrihed. Tilløb gjorde baade den tysk-nederlandske mystik og humanismen. Men til en befrielse kom det ikke. Mystikerne gik ind i sig selv og ind i klostercellen; de havde et rigt, indre liv; men de var ikke i bunden frigjorte og staalsatte til handling; den typisk mystiske holdning fra mester Eckart til Fénelon er dog tilsidst den at kaste sig ned for den kirkelige autoritets dom.

Humanismens væsen er netop sans for den menneskelige individualitet, og den er forløber for oplysningen og den moderne liberale theologi. Men den manglede alvor til et religiøst gennembrud. Den oplevede ikke et saadant i sit indre, og kunde da heller ikke bryde igennem udadtil. Den italienske humanisme var for største delen religiøst indifferent og betragtede det religiøse som altfor ligegyldigt til, at man skulde vove pelsen ved et kætteri: saa hellere tjene de høje prælater, der gerne blev kunstens og litteraturens mæcener. Vi har i Worms typen herpaa: Aleander i tjeneste for Leo X. Den fine epikuræer paa St. Peters stol savnede enhver forudsætning for at forstaa den sachsiske munks jakobskamp, og hans udsending var ikke over sin mester. Men i Italien blev humanismen en glimrende sommerfugl med et døgnliv. Den havde ignoreret det religiøse; men dette, selv i den degenererede kirkes skikkelse, var stærkere end renaissancens æsthetiske livsform. Humanismen gik snart under i kontrareformation og inkvisition. Den tyske humanisme havde derimod forstaaet, at uden om det religiøse kom man ikke; den tilsigtede en fornyelse af theologien ved tilbagevenden til skriften som kristendommens kilde og klassiske litteratur. Men den manglede den indre uimotstaaelige fremdrift, som ligger i, at det religiøse liv er bleven bitter alvor og den egentlige realitet. De humanister, der ikke gik op i reformantionen, fandt gennemgaaende ikke deres egen, selvstændige vej fremad; de kompromissede med den gamle kirke og endte i dens skød. Kort efter rigsdagen, da Luther var forsvundet, og troedes død, skrev Erasmus: «Ikke enhver har styrke til martyriet, og jeg er desværre bange for, at jeg vilde følge Peters eksempel, om det kom til voldsomheder. Jeg adlyder kejseren og paven, naar de har ret, fordi det er min pligt; og har de uret, finder jeg mig deri, for at være paa den sikre side».

At ikke humanistkongen, men tiggermunken fik sit Worms, kunde man forsøge at forklare udfra de to mænds natur: Erasmus som den paa en gang frygtsomme og menneskeforagtende, der hellere fra sin krog siger spydigheder om verdens uhjælpelige dumhed end kaster sig midt ind i striden, Luther derimod med sin dristisge, stridbare karakter — ikke for intet var han runden af en slægt, der ofte figurerer i retsprotokollerne som mulkteret for slagsmaal. Men denne forklaring vilde knap være halvt rigtig. Hovedsagen er, at han handlede under en højere tvang. Det er meget tvilvsomt, om han har sagt de berømte ord: «Her staar jeg-; jeg kan ikke andet». Men hvis de er en senere tilføjelse, er de i alt fald en rigtig tolkning af hele hans holdning.

Nu til dags kan et ungt menneske begynde livet med den tanke: «Jeg ved ikke, hvad der er sandhed; men jeg vil drage ud at finde den, og naar jeg finder den, vil jeg gøre den til min». I alt fald kan han mene at gøre saadan — faktisk vil der altid fra begyndelsen være skrevet mere paa hans sjæls tavle, end han aner; han vil være bestemt af indtryk og arv paa en maade, der slet ikke lader sig beregne. Men Luther begyndte ikke saadan, kunde efter sin historiske stilling umulig have gjort det. Ja dybden i hans tilegnelse af friheden beror netop paa, at han ikke gjorde det. Han havde været saa bunden i det gamle kirkevæsen; netop derfor maatte han saa kraftigt rive sig løs. Han begynde ikke med friheden som en form, et kar, der saa efterhaanden skulde fyldes med indhold. Men han fik den unge, gærende vin, der maatte sprænge de gamle læderflasker.

Han var gaaet ud fra munkens ydmygheds- og lydighedsideal. Hans ordens patron Augustinus havde i det katholske kirke-

system indaandet en indvortes begrundelse for skismaets utilladelighed: Grundloven i Guds stat er kjærlighed, og imod den synder skismatikeren, naar han løsriver sig fra helheden. Tilsvarende havde Luther i sin forelæsning over Romerbrevet 1515—1516 skarpt fordømt skismatikere og kættere, der i selvraadighed og selvgodhed skiller sig fra helheden. Nu var han selv bleven kætter. Han var ikke brudt ud af kirken, men af sine modstandere skridt for skridt trængt henimod dens gærde og tilsidst af kirkens overhoved kastet udenfor. Netop denne defensive holdning havde givet ham en umaadelig styrke. Han valgte ikke selv sin vej; han blev nødet. Selv havde han kun haft een opgave: at være tro mod, hvad han havde erkendt som sandhed; saa maatte sandheden og sandhedens Gud om resten. Som professor og *geschworener Doktor der heiligen Schrift* følte han sig uafviselig forpligtet til at sige sandheden. Hertil behøvedes frihed. Betegnende nok er det berømte udtryk «den kristelige frihed» paa det første sted, vi træffer det hos ham, omtrent lig «den akademiske lærefrihed (E. Billing).

Den sandhed, han er forpligtet overfor, er ikke blot en størrelse udenfor ham — det er den jo ogsaa, og først — men den er kilden til hans eget nye liv. Han havde som ung forstaaet tilværelsens alvor, det ubønhørlige krav om at være fuldkommen; med en Kantsk idealisme forstod han, at der krævedes intet mindre end en fuldkommen god vilje. Men i klosteret gik han i stykker herpaa. Han kunde ikke omskabe sig selv, ikke forjage sin urenhed, egenkærlighed og forfængelighed; i stedet for bedre syntes han at blive værre. Saa blev da opgaven at angre, i alt fald at bedrøves over sin tilstand. Men det var det allermest umulige, idet man hemmelig lokkedes af synden; det var saa fortvivlet haabløst, at han mærkede, at han i stedet for at komme til himlen gik lige paa randen af helvede. Da hjalp det at begynde ganske smaat og stille at tænke paa og glæde sig over alt det gode udenfor en: i mennesker, i Kristus, i Gud. Kom man saadan til at holde af Gud, da bedrøvedes man over afstanden fra ham. Da kunde man begynde at græde over, at man var ham saa ulig, at betræde angerens vej, give sig hen i boden, ikke flygte for syndens konsekvenser, som afladskræmmerne lærte, men ydmygt gaa ind under dem og være villig til at lide dem igennem. Og da blev man opladt til at høre ordet om Guds naade. Da kunde man se, hvad Kristus betød,

tro, at han i sin uendelige kjærlighed ganske havde identificeret sig med synderen, som brudgommen uden forbehold giver sig til sin brud og overtager alt hendes, da kunde man nynne: «Du herre Jesus, er min retfærdighed, men jeg er din synd».

At fastholde denne vished om Guds naade var for Luther altid livets højeste kunst. Og en kunst, hvortil man kun kunde oplæres af Gud. Det vilde være godt i Luthers aand og stil at sige, at ligesom Münchhausen kun i fabelen, aldrig i virkeligheden kan løfte sig op ved sin egen haarpisk, saaledes kan vi umulig tage forvisningen om syndsforladelsen af os selv. Vi finder ikke vished om Guds naade i naturen — nok taler den om en skaber, men ikke om faderen, der slutter den fortabte søn i sine arme. Vi finder ikke denne vished i vor egen fornuft og samvittighed; vor ethiske bevidsthed siger os kun, at Gud hader og straffer synden. Men overfor syndens forfærdelige kendsgerning har Gud sat en anden kendsgerning: Jesus Kristus og hans kors. Her kan vi øse forvisningen, at Gud er os naadig.

Dette er «reformationens materiale princip», «retfærdiggørelsen af troen». Og nu hænger forstaaelsen af kristendommen som evangeliet om Guds naade nøje sammen med forstaaelsen af, at den er en positiv, historisk religion. Troen kommer ikke af sig selv; den kommer derved, at man hører, men at man hører sker ved Kristi ord. Herved er Luther skilt fra den historieløse mystik: baade han og den ser i det religiøse liv et indre lys, men i hin mystik tændes det af sig selv eller ved en umiddelbar guddommelig berøring; hos Luther tændes det gennem et ydre lys, den historiske aabenbaring. I grunden bedømte Luther *die Schwarmgeister* som rationalister; det er *Frau Hulda, die kluge Vernunft,* der i dem gør oprør mod Guds aabenbaring. Med sin kritik af dem har han derfor ogsaa svaret paa den rationalistiske indvending. Naar rationalister har villet tyde sidestillingen af skriften og fornuftsgrunde i Wormserordene, som om Luther derved i fornuften vilde anerkende en selvstændig religiøs erkendelsesvej, er det ikke rigtigt. Luthers udtalelser om fornuften synes ofte selvmodsigende; snart roser han den, snart siger han, at den boler med djævelen. Bag al uklarhed og alle overdrivelser turde der dog ligge en vis enhed: Fornuften er et fuldkommen uundværligt redskab, uden hvilket ingen aandsfunktion kan foregaa; men den er ikke regent i mennesket, altid regeret og i tjeneste for menneskets hele livsretning, følgelig aldrig neutral. Hos det «naturlige» menneske *maa* den fornægte Guds aabenbaring, som jo er det, der aldrig er opkommet i noget menneskes hjærte; den kan af sig selv i Kristus ikke se mere end en lærer; den griber ikke den virkelige Gud, men skaber sig allehaande afguder. Men naar aabenbaringen i Krisus møder et menneske, har den magt til at overbevise hans hjærte. Og da kan fornuften arbejde paa denne grund, med det nye stof, under Guds aands vejledning.

Nu har aabenbaringen sit aandsmægtigste, oprindeligste og normative udtryk i skriften. Fornuften skal da ikke løsrives fra skriften, men arbejde paa dens grund; kun i denne retning bør man forstaa wormserordene. Skriftprincipet er væsentlig en bekendelse til den historiske aabenbaring i Kristus. Vi har saaledes nu set, hvorledes reformationens «materiale» princip fører over i det «formale» (skriftprincipet), fra dettes positive side som en kristusbekendelse.

Men ogsaa fra dets negative side, hvorefter skriften udsondres som norm modsat den senere tradition, baade pavens, kirkemødernes og kirkefædrenes. Heri ligger nemlig i grunden den epokegørende historiske erkendelse, at i det nye testamente, som det litterære nedslag af den apostoliske forkyndelse, fremtræder kristendommen i første række som evangelium, frigørelse; i hele den følgende udvikling ned imod katholicismen derimod i første række som lov.

Livet i evangeliet maa da antage en ny form: den kristelige frihed. Dette rige og mangesidige begreb hos Luther betegner — og det er ham det allervigtigste — noget rent religiøst: den troendes frihed for syndens og lovens anklage; hans uhindrede liv med Gud som barnet hos sin fader, ikke trællen under sin herre. Men der ligger ogsaa i det et princip for den kristelige tankegang, som fører til — ikke at fjærne al autoritet, men at forvandle autoriteten fra en ydre til en indre, der overbeviser ved den aandsmagt og myndighed, der ligger i den selv.

Fra konservativ kirkelig side har man undertiden søgt at skjule denne side hos Luther eller erklære udtalelser i denne retning for betydningsløse med henvisning til, at han ofte opererer med skriftens autoritet paa samme udvortes maade som katholikerne med pavens. Og det er sandt, at han ikke har taget alle konsekvenserne af Worms; han vovede ikke at kræve almindelig religionsfrihed, og i theologien synes han undertiden at have beholdt det samme autoritetsbegreb og kun trængt det tilbage fra kirken til skriften. Men dette er saare let forklarligt. Det er simpelthen en rest, som ikke er bleven evangelisk genfødt, og som gør sig stærkest gældende, da aarenes vægt og skuffelserne gør ham bange for at betro sig til den kristelige frihed — selve dette udtryk bliver ogsaa sjældnere hos ham i de senere aar. Som Sohm saa fortræffelig er sagt, er det naturlige menneske født katholik og kræver altid en lovmæssig gudsdyrkelse og en synlig autoritet. At Luther bærer noget af denne gamle Adam i sig, er i grunden selvfølgeligt. Men dette er ikke det reformatoriske, evangeliske hos ham. Det mærkelige er ikke, hvor han er blevet tilbage, men hvor dybt han er naaet ind i forstaaelsen af den evangeliske frihed — ingen af hans disciple og ingen af de andre reformatorer naar frem ved siden af ham.

Han slog et slag for friheden ved to afgørende handlinger: Worms 1521 og Wittenberg 1522, da han bremsede en radikal doktrinarisme, der vilde paanøde menigheden kultusformer, som vel i og for sig var evangeliske, men som de svages samvittighed endnu gjorde oprør imod. Netop 1522 synes han særlig at have arbejdet med, hvad der ligger i personlighedsprincipet. Han forkynder den indre vished som afgørende: enhver maa alene tro, fordi det er Guds ord, og fordi han indvortes finder, at det er sandhed; saa maa man, om det skulde være, trodse mod alle kirkefædre, ja Paulus, Peter og Johannes eller en engel fra himlen. Samme aar fremsætter han sin frie kritik af dele af skriften, ikke i en afkrog, men i fortalerne til selve oversættelsen af det Nye Testamente. Ja han er klar over, at der maa være en vis spænding mellem aanden og bogen; aanden eller naaden, der skaber det nye menneske, kan ikke rummes af bogstaver eller skrives med blæk.

Saaledes savner han ikke forstaaelse for det, som hans tids mystikere fremhævede, ja de havde tildels lært det af ham. Og alligevel er skriften ham Guds livgivende ord. Man kunde maaske udtrykke det saadan: den er kilden, hvoraf vi bestandig maa øse; men selve det at øse og drikke kan aldrig ske uden i frihed.

Paa en helt fuldkommen formel kan dette forhold af afhængighed og frihed vel aldrig bringes — lykkeligvis, thi naar den

definitive formel var fundet, turde livets bevægelse være stanset. Pedanter vil aldrig forstaa det, og enøjede vil paany satirisere over det at sige: paa den ene side — paa den anden side. Men sandheden har to sider, den udgøres, som den engelske præst F. W. Robertson har sagt, af to modsatte sætninger og findes ikke i en *via media* i mellem dem. Eller for at benytte et billede, som Alexandre Vinet har brugt i en anden forbindelse: der er to linier, som løber sammen i en vinkel; det kristelige liv i evangeliets aand tager sit stade i vinkelens toppunkt, hvor linierne mødes, mens enhver theoretisk udredning uvilkaarlig vil glide ned ad den ene eller den anden linie. Men Worms er det store forbillede, som driver opad imod toppunktet.

Worms er en genklang af mægtige gamle røster. Det er en udlæggelse af Pauli centraloplevelse, hvordan ud af færdiggørelsen af troen springer livet i aanden og friheden, modsat bogstaven og loven, som ihjelslaar. Det er en prædiken over den tekst: Hvad gavnede det et menneske, om han vandt den hele verden, men maatte bøde med sin sjæl? Men en prædiken, som igen springer ud af en frelsesoplevelse — thi det er ikke rigtigt, at Luthers hovedord er «jeg»; hans hovedord er «du»: «Du herre Jesus er min retfærdighed, men jeg er din synd».

Og Worms viser fremad. Gik der ikke noget tabt ved, at enheden bev sprængt? Paa en maade jo. Og vi kan aldrig slaa os til ro i en blot individualisme. Men det brud var den nødvendige pris for fremskridtet. Og som Carlyle siger: «Et menneske, som protesterer mod vildfarelsen, er paa vejen til at forene sig med alle mennesker, der tror paa sandheden». Ja mere end det — Luther var overbevist om, at det egentlig religiøst samfundsdannende er evangeliet, Guds ord, som ikke vender tomt tilbage, men overalt skaber troende. En af vor tids store opgaver synes at være, at kristne af forskellige nationer og kirker skal række hverandre haand langt mere end før. Rettelig forstaaet vil Worms være en station paa vejen mod dette maal.

Saa staar vi da stille med ærbødighed og tak overfor vor store reformator. Men endnu mere overfor det, der var større end han selv: det evangelium, hvis gudkaarne herold han var bleven.

AUSTLANDSK OG NORSK

Ein tale i Bondeungdomslage i Oslo 15de april 1921.

Av Halvdan Koht.

Det har vore ei tid no nyleg som det har gått ein heil straum av vestlendingar hit yver til Austlande. Dei har kjøpt gardar; for gardane var billege å få. Dei har kome i lærarpostar og andre stillingar. Det har vorte so mange vestlendingar her austpå, so austlendingane ofte har tykt det var reint for mykje; det var som um dei ikkje rett fekk være herrar i sine eigne bygder, og sumtid hadde desse vestlendingane med seg eit «vestlandsk målstrev» som erta upp austlendingen, — det kunde bli bryting og strid.

Austlendingen har kanskje ikkje lagt merke til at i dei seinste åra har straumen teke til å gå den motsette vegen: det er austlendingane som flytter vest yver fjelle. Dei nye industribyane som veks upp på Vestlande, dei fylles mykje med arbeidarar frå Austlande, og der og blir det bryting og strid, jamvel målstrid, — dei austlandske innflyttarane vil ikkje la vestlendingen få ha sitt mål i fred, men freistar drive det ut or skulen. So klagar vestlendingen på at ikkje han fær rå i sine eigne bygder.

Men all slik strid er berre ein yvergang. Innflyttarane og dei innfødde blandar snart blod med einannan, og barna lagar seg etter dei vilkåra dei veks upp i. For dei er då norske alle i hop; det som bind dei i hop, er sterkare enn det som skil.

Den blodblandinga som soleis går for seg, gjev som eit bilete av heile historia vår. For ho har til alle tider vore slik ei kryssing og slik ein strid, — men ein strid som har vorte til samling. Vi høyrer um at sumtid var landsens styrke og makt nordafjells, sumtid vestpå og sumtid austpå, og Vestland, Austland eller Trøndelag kunde titt stå imot einannan. Men aldri kunde nokon einskild part av lande gjøre seg sjølv til det rette Noreg; alle landslottene måtte være med, so sant det skulde bli eit Noreg av.

Og dette gjeld den dag i dag: Nasjonaltanken vår må bli so romsam so han uvilkårleg tek alle med. Elles er det ingen sann nasjonaltanke.

Det same gjeld for måle vårt. Historia har kløyvt det i ei mengd med bygdemål som skil seg i mange ting; men ingen part av lande har nokon serskild eigedomsrett eller fyrerett på det norske, — alle må være med, skal vi med sanning kunne tale um norsk.

Vestlendingane har både fyrr og no, både i den gamle norrøne tida og i våre dagar, vore dei djervaste til å reise sitt mål, og ære være dei for det! Men har dei rette norskdoms-tanken i seg, blir dei berre glad for at dei andre kjem etter med sitt.

Austlandsmåle har havt sin sermerkte vokster. I sume ting har det vakse seg lenger burt ifrå dansk og svensk enn mange andre norske bygdemål, — eg tarv berre til eit døme nemne orde «ei sulu», samanlikna med dansk «svale». I andre ting har det kome til å bli likare dansk og svensk enn vestlandsk, soleis når det i vise lyd-høve har gjort um dei gamle tvilydane au, øy og ei til ø og e. Straks står det nokon ferdig til å rope på at dette er «unorsk», eller dei segjer det er eit vitnemål um at dei austlandske bygdemåla høyrer meir i hop med dansk enn med norsk. Men det er same vankunna som når dei ein gong trudde at *alt* norsk folkemål berre var «vulgært», utskjemt dansk eller avbrigde av dansk. Og det er urett å tru at slike målmerke kjem seg av påverknad frå dansk bokmål, av dansk lærdom. Vi har lært oss av med å tru at dei mjuke konsonantane på Sørlande, hjå egder og ryger, er merke etter dansk påverknad, og vi har ingen grunn til å tru det meir um dei tronge vokalane på Austlande, — tvert imot, vitskapleg gransking har lært oss at dei har vakse fram på norsk grunn etter faste lydlover, heilt «lyd-rett» som dei mållærde segjer.

Slike austlandske sermerke har austlendingen rett til å få ha i fred her heime hjå seg sjølv. Ingen må få kome med justerte alnemål og tøygje eller kutte på austlands-formene so dei skal bli «norske»; for dei *er* norske i rot og vokster.

Det er mange som tykkjer det er so argt at her burte skal det heite Østfold, når det på ein annan kant av lande skal heite Aust-Agder. Og då dei nyleg heldt på og bøtte på alle dei range skrivemåtane i bygdenamna våre, då fann dei på å rette «Urskog» til «Aurskog», for di det var den gamalnorske og liksom typisk-norske, regel-norske forma. Dei likte ikkje dette burti sjølve bygda, og no krir dei for å få att det meiningslause «Urskog» med sitt minne um gamal embetsmannsvankunne. Det eine er mest likso urimeleg som det andre. Hadde bygdefolke den rette sjølvvyrnaden, so kravde dei å få det namne som dei sjølve bruker, det som er den rette austlandsforma for det gamle norske namne, — då vilde dei at bygda skulde få heite «Ørskau». Og hadde regjeringa og hjelpesmennene hennas den sanne vyrnaden for norsk folkemål, so lét dei bygda få ha dette namne.

Det er ingen grunn til at bygdenamn og gardsnamn og andre stadnamn skal være plent like på alle kantar av lande. Vi treng ikkje klæ lande vårt i uniform. Heller skal vi gle oss ved den friske vokster-rikdomen som har gjeve oss so mange sermerke. Det er likso urimeleg å skrive um dei austlandske vokalane etter vestlandske reglar, som det vilde være å sette inn harde konsonantar i sørlands-namna og skrive t. eks. Vikeland for Vigeland eller Gruta for Gruda. Kvar part av lande eig sine eigne namn, og det er ingen nasjonal tanke i å la den eine parten rette seg etter ein av dei andre.

Men når det spørs um mål som skal være til bruk for heile lande, då er det sjølvsagt at austlendingen — likso vel som vestlending og nordlending — må finne seg i å lempe seg etter dei andre. Han kann ikkje tvinge fram austlandsmåle til herremål i lande. Han må gå inn i ei sams norsk målform, — for meg må dé kalle det landsmål eller riksmål som dé vil.

Ja, dette er vel uvarleg tale. For no vil dé kanskje tenke paa dei serskilde skriftformene som no i dagsens strid blir kalla «landsmål» og «riksmål». Men det eg meiner, det er det som i sanning ligg i båe desse namna: eit mål som høver for land og rike, eit mål for heile det norske folke.

Og her vil eg peike på ein ting som so altfor ofte blir gløymd: Austlendingen har gjort ikkje so lite for dette måle, han har fyrebudd sigeren for den nasjonale samlingstanken i målvegen meir enn mange vares.

Det var austlendingen som reiste målstriden. Det var austlendingar som fyrst tok til å bruke bygdemåle på prent, og det var austlandske bokfolk med Henrik Wergeland i brodden, som førte norske folkemåls-former inn i det danske bokmåle, — dei tok til å skrive slikt som «heia» og «myra» eller endå-til «barna».

Då ropte dei upp, alle dei som den gongen sat med det justerte alnemåle, at soleis høvde det då ikkje å skrive, — ein måtte då ikkje kome med «dette platte, aldeles pøbelagtige a», slikt som berre høyrde heime «hos den laveste Pøbel i de mere fordærvede Egne». Slikt var ikkje fint nok, — å ja, vi kjenner tonen frå våre dagar òg.

Men denne a'en, han er då likevel no det som dei kallar «obligatorisk riksmål» i mange høve. Christiania skulestyre kann gjøre so mange vedtak det vil, og «Riksmålsverne» kann sende ut so mange ordlister det berre har hug på, — barna våre skal då lære å skrive «eika» og «bjørka», «musa» og «rotta» og «kua».

Ja, eg såg nok det nyleg var ein austlands-forfattar ute i «Tidens Tegn» og forkynte for Riksmålsverne den 4de trus-artikkelen sin: «Jeg tror paa denne ordliste!» skreiv han. Han fortalde det hadde lukkas for han å «gjøre vold» på seg, so han hadde fått seg til å skrive «kuen»; han hadde jamvel pint seg so lenge til dette, so no tykte han ikke lenger mål-kjensla hans leid vondt av det.

Men naturleg norsk målkjensle upprører seg imot slik «vold». Dé kann heller være stø på at ho kjem til å krevje endå meir av norske former. Likso visst som det kjennes unaturleg for oss med den danske endinga når orde har fått den norske vokalen, likso visst blir det unaturleg med dansk ending til norsk konsonant; vi vil ikkje berre ha «kua» og «eika», men likso vel «boka» og «gata» og alle dei andre norske endingane. Det har seg soleis med det norske, at for normenner har det meirsmak. Den norske målviljen vaknar, og då gjev han seg ikkje fyrr han har vunne heilt fram.

Den «pøbelagtige» a'en har soleis vore ei makt i målreisinga vår. Og dette er aller mest austlendingen å takke. Dette syner at vi skal ikkje vanvyrde innskote hans i mål-arbeide. Sanninga er at storparten av det norske som har fått rom i det gamle danske bokmåle, i «riksmåle», det har kome inn ifrå austlandsmåle.

Og alt dette norske i riksmåle, det har mykje å segje for framtida. Eg høyrer slett ikkje til dei som trur på ein sam-vokster av norsk og dansk, — at dei to måla skal blande seg med einannan og bli til eit nytt mål i lande. Men eg trur på det hamskifte som går for seg: det norske skal vekse seg so sterkt, til det sprenger den danske hamen. Det kann gå fort eller seint; men det skal gå! Slik makt har det norske i seg.

Men den som i sanning vil det norske, han må ikkje kome med noko slag ortodoksi eller justerte alnemål; han må ikkje være bunden til visse urikkelege skriftformer. Det er det *norske* det spørs etter. Og det er inga hovudsak anten ein skriv «um» eller «om», «soli» eller «sola», «ei gjenta» eller «ei gjente», «han har vore» eller jamvel noko so «simpelt» som «han har vøri». Berre det som vinn fram, er levande og ekte norsk folkemål.

Vi kann samle programme for alt godt norsk mål-arbeid, ja i grunnen for all nasjonal framgang her i lande, i tri ord. Det vi vil nå fram til, det skal ha desse tri eigenskapane: det skal være *sernorsk, rotnorsk,* og *samnorsk.*

Og det er ei stigning i dette programme. Det fyrste vi tek til med, det upphavlege i all nasjonal reising, det er krave på sjølvstende, på å være noko for seg sjølv: vi vil skilje oss ut ifrå dei andre. Og i måle dreg vi då fram og dyrkar det sermerkt norske, det som skil norsk ifrå grannemåla. Men dette er då mykje eit negativt krav, og vi kann ikkje legge all ting berre i det; vi kann t. eks. ikkje gje oss til å avskaffe orde «hest» berre for di dei segjer «hest» like godt i dansk og i svensk. Vi skjønner snart at mål-programme ikkje kann nøgjes berre med «seg sjølv nok», men må stile fram imot «å være seg sjøl». Då stig krave frå det sernorske til det heimevaksne, det rotnorske; vi vil ha med og reise alt det som i sanning høyrer folke vårt til, — folkemåle slikt som det har vakse fram på folketunga i bygd og i by. Og vi kann ikkje bli ståande der heller; vi må finne fram til eit folkemål som samlar folke yver heile lande, — eit samnorsk mål.

Det er sume folk i det siste som har vorte so redd for dette orde «samnorsk», — eg veit ikkje kva for alt dei tenker seg med det; det er mest som um «samnorsk» ikkje kunde være norsk! Eg for min part veit ikkje noko større og gildare enn det som ligg i orde «samnorsk», når ein tek det i rette meininga: det norske som skal samle alle. For det er då dette alt program i lande må gå ut på: folkesamling på heimegrunn.

Det er ikkje berre landsskapssamling det gjeld um. Det er likso vel klassesamling. Vi må sette all evna vår inn på å

reise eit samfund som ikkje lenger har rom for klassestrid, men der alt folke er med i broderleg samarbeid. Dette er eit økonomisk, eit sosialt, eit politisk program. Men mål-programme er med, det õg. For vi vil reise eit norsk mål som skal samle arbeidaren med bonden, bonden med bymannen. Og folkemåle skal beint fram være ei hjelp i dette samlings-arbeide.

Det dei kaller «Østlandsk Reisning» har si gjerning å gjøre i den store folkereisinga og folkesamlinga. Det er vitnemåle um at austlendingen no for ålvor *vil* være med i norsk mål-reising, og vi torer trygt helse han hjarteleg velkomen. For vi veit at han *er* både *sernorsk* og *rotnorsk*, og vi kann være stø på at han *vil* være *samnorsk*.

EN STUDIEBOK

for prester og andre.

Ogsaa i vor tid har da spørsmaalet om «forkyndelsen» adskillig aktualitet. Selv om det tyndes paa kirkebænkene mangesteds er det endnu nok av aapne sind, mange vagtsomme øine og lyttende øren, baade rundt omkring i vore kirkehus, og naar fra tid til anden kirkens præken blir tat op til vurdering. Med fuld grund satte J. J. Jansen, da han for nu 15 aar siden gav os sin homiletiske studiebok «Forkyndelsen» denne undertitel paa sit verk: *Et livsspørsmaal for kirke og folk.* Spørsmaalet om hvordan der bør prækes angaar som Jansen dengang sa, ikke bare prædikantene, men sandelig ogsaa tilhørerne. «Det er ikke fagspørsmaal, der kun skal drøftes inden den geistlige stand. Det er spørsmaal der bør tænkes paa av alle som i kristendommen ser et gode for vort folk og vort land». Jansens bok er da ogsaa blit læst med interesse og utbytte av en stor kreds ogsaa utenfor prædikantenes flok, likesom den i ikke liten mon har bidradd til at sætte præg paa meget av norsk forkyndelse, baade hos prester og lægfolk.

Naar den svenske docent i praktisk teologi, dr. Otto Holmdahl, sender ut sin «Gammal och ny Förkunnelse», «en studie i nutida svensk predikan»[1]), saa er den vel efter hele sit anlæg specielt rettet til prester, og indstillet efter teologiske forkynderes fællesbehov. Det hindrer imidlertid ikke at dette overmaate dygtige og interessante arbeide ogsaa bør kunne finde frem til andre. Men fremfor alt maa da norske *prester* ikke forsømme at gjøre sig kjendt med boken. De spørsmaal Holmdahl tar op er saa betydningsfulde, paa engang av principiel og aktuel natur, saa de har krav paa interesse hos os næsten likefuldt som i Sverige. Den aandelige situation i nutiden som forf. gaar ut fra, blir jo væsentlig den samme som norske prædikanter faar at regne med.

*

---

1) Lund 1920. C. W. G. Gleerups förlag. 276 sider.

Holmdahl gaar nu en anden vei end Jansen. Baade derved at han sætter ind paa et *enkelt hovedpunkt* istedetfor at gi almindelige retningslinjer. Og forsaavidt hans bok former sig som en *kritisk vurdering* ut fra det prækenstof han forefinder i nutiden. En slik fremgangsmaate blir, baade videnskapelig og praktisk set, særskilt frugtbringende. Især naar det enkeltpunkt hvor forf. sætter ind er av saa principiel betydning. Spørsmaalet som Holmdahl søker svar paa er nemlig dette: Hvordan har kirkens forkyndelse møtt de krav som vor tids aandelige og intellektuelle forutsætninger har stillet den overfor? Han vil efterspore de væsentlige egenskaper ved svensk nutidspræken som i vore dage maa virke «hämmande eller befordrande för uppnåendet av den kyrkliga förkunnelsens syfte». Er — som hos Holmdahl — den selvforstaaelige forutsætning den at det første krav til prækenen er dette at den ogsaa virkelig holder maal som *kristen evangelieforkyndelse* med fast rot i historisk-evangelisk kristendom, saa kan der ikke tænkes noget enkeltpunkt som er mere betydningsfuldt med sigte paa nødvendig selvbesindelse for nutidsprædikanter, eller med anledning til at dra ind i undersøkelsen alsidig aktuelt prækenstof.

Jeg nævner først et par ting i forbindelse med hans arbeidsmaate og hovedsyn.

Først det heldige grep har han gjort med hensyn til *kildebehandlingen.* Præken er jo et ømtaalig stof, paa grund av det dypt personlige som altid skulde forutsættes at præge det, ikke mindst naar talen blir om *nutidsprædikanter* som staar midt oppe i sit forkynderarbeide mellem menneskene, med personlige betingelser som oftest ingen trykte prækener helt kan gi forestilling om. Naar forf. da undtagelsesløst citerer *uten at angi prædikantnavn,* betyr det utvilsomt den rigtige vei i et kritisk arbeide av denne art —, en fremgangsmaate som homiletikere bør ta lærdom av.

Dernæst: Naar Holmdahl vælger denne vei, har det sikkert ogsaa en mere speciel aarsak som hænger sammen med hele hans grundsyn, baade paa den forkyndelse han har viet sit studium, og de maal han opstiller for kirkens præken med sigte paa fremtiden. Idet han nemlig grupperer sin undersøkelse om disse to forkyndelsestyper: den *traditionelle* og den *nyere,* gaar han med rette ut fra at disse bestemmelser paa ingen maate lar sig bytte ut med ordene *konservativ-liberal.* Naar han spør: Hvordan har det sig med forkyndernes vilje og evne til at ta bevisst hensyn til den aktuelle nutid? finder han f. eks. i ikke liten utstrækning dem som gjør det, om end med en bestemt begrænsning, ogsaa blandt de avgjort konservative prester. Og naar han antyder sine ønsker og haab med tanke paa fremtidsopgavene for kristen evangelieforkyndelse, regner han med meget *betydningsfulde fællesopgaver* for konservative og liberale forkyndere, saasandt det da er tale om *vaakne mennesker,* som vil se tingene slik som de virkelig foreligger og ikke slaa sig til ro med helt illusionære arbeidsbetingelser. Uten tvil kommer dette sunde og forstaaelsesfulde grundsyn til at bli en god hjælp naar talen er om at berede jordbund for bokens homiletiske reformtanker. Det er ogsaa særlig vel skikket til at befordre utviklingen av et mere virkelighetstro syn paa de store ting som under al forskjelligartet teologi faktisk forener og bør kunne forene evangeliske kristne og menighetsforkyndere. Det er velgjørende og forjættende at se grænselinjer trukket op ut fra andre synspunkter end de saa altfor ofte utilbørlig fremskutte: konservativ-liberal. Og det er det eneste naturlige at netop de som arbeider med den *praktiske teologi* ut fra selve den virkelighet de har at gjøre med fortrinsvis kommer til at bringe forstyrrelse i partigjærdene. Sker det som hos Holmdahl uten nogen tendens til intellektuel forfuskning eller illusionær enhetsidealisme, har det krav paa stor tak fra alle dem for hvem virkeligheten betyr mere end partinavnene.

*

Det siger sig selv at en undersøkelse som den det her gjælder kun kan foretages i sammenhæng med en vurdering av «nutidsläget». Bokens første hoveddel arbeider da ogsaa med dette. Det er spørsmaalet om i hvilken grad, og paa hvilke maater, nutidens mennesker aandelig og religiøst set staar i en eiendommelig stilling, som forkyndelsen maa ta hensyn til, saasandt den vil gjøre sig haab om at faa dem i tale og øve indflydelse i nutiden. Naar det spørges om karakteristik av denne art, vil det, med tanke paa et arbeide som den religiøse forkyndelse, altid ha særskilt betydning at al *ensidig generalisering* undgaaes. Kun den som magter det, under tilbørlig hensyntagen baade til det *sammensatte* som ofte blir at regne med hos de saakaldte nutidsmennesker og særlig til de forskjellig prægede *folkelag* —, kun den har utsigt til at tale med myndighet naar det saa blir spørsmaal om at finde forbindelseslinjer som de det her gjælder. Holmdahl vet at ta tilbørlig hensyn til dette. Han eier derfor ogsaa evne til at vurdere meget forskjelligartet forkyndelse. Men samtidig opsøker han dog i første linje de drag i tiden som vidner om et særskilt nutidspræg av mere avgjort fællesart. Og med rette ser han dette fællespræg som noget der er *i stadig færd med at økes* — i motsætning til et som, hvor sterkt det endnu kan være repræsentert mangesteds, dog avgjort er i færd med at svinde og *gaa tilbake* i indflydelse. Naar det gjælder fremtidsopgavene bør netop dette voksende fællespræg i særskilt grad interessere og forpligte prester i en folkekirke som mindst av alle tør la sig nøie med at være evangelieforkyndere likeoverfor en *utdøende slegt,* men hvis selvforstaaelige arbeidsprogram maa være indstillet just paa det som Klaveness mesterlig har formet gjennem titelen paa sin første prækenbok: *Evangeliet forkyndt for nutiden.* (Forf. bruker selv *ordet.* Det hadde ligget nær for ham ogsaa at nævne *manden* som formet det).

Med nogen knappe antydninger kan vel forf.s syn paa forkyndelsens aktuelle nutidssituation formes slik:

1) Kirkens — og kristendommens — priviligerte stilling i samfundet eksisterer ikke længer paa samme maate som før. Den sitter ikke længer i uskiftet bo. Forsaavidt det endnu synes at være tilfælde, er det kun et *provisorium* — som det maa gjælde at nytte ut, med fremadrettet blik! Paa forskjellig maate er en autoritetspræget tid blit utviklet henimot en personligtspræget slegt. Dels blir det tale om et avgjort og bevisst ukirkelig og ukristelig materialistisk bestemt livssyn, ikke mindst indenfor arbeiderverdenen.¹) Dels møter man et mere og mindre avgjort og bevisst krav om selv at faa være med og danne sig sit kristelige livssyn, saasandt det skal faa blivende værd.

2) I sammenhæng med denne ændrede stilling har *virkelighetens* verden faat en alt sterkere betydning. Ogsaa paa dette religiøse omraade vil man anderledes for alvor flytte ind i realitetenes rike —, bort fra alt som mere bær bud om paa-

---

¹) Som forf. forøvrig ser paa med omsigtsfuld, forstaaende vurdering.

stande, om ord og abstraktion. Man trænger at bli stillet ansigt til ansigt ikke bare med resultatene — foregivne eller virkelige — men ogsaa med *præmissene.*

3) Og man er ikke paa langt nær saa nøisom og villig som før, naar talen er om overhodet at *interesseres* for den verden kirken har at vidne om og vidne for. Ogsaa paa det aandelige omraade lever vor tid under konkurrencens tegn, og kun naive virkelighetsfjerne mennesker kan la være at regne med dette drag i nutidssituationen. Det forlanger paa mange maater nye veier og tilknytningspunkter for forkyndelsen. Ikke rastløs moderniserende jagt efter effektmidler, men virkelighetsnært arbeide for at bli alt for alle. Ikke mindst kræves det at forkyndelsen for alvor skal indstilles efter det at la evangeliet bli den *virksomme lyskaster* med sigte paa menneskenes faktiske nutidsliv, nutids nød og nutidsopgaver, av mere intellektuel eller mere praktisk natur.

«— — — Den svenska predikan har i förvånande stor omfattning förblivit oberørd och opåverkad av ovan karakteriserade förändringar i det andliga nutidsläget». Denne, ikke gunstige dom, begrunder nu forf. i avsnittet: Den *traditionella förkunnelsen.* Han gjør det idet han drar frem disse tre skjæbnesvangre, mer og mindre fremtrædende kjendemerker: Forkyndelsens *abstrakt-dogmatiske, naivt-autoritative, og virkelighetsfremmede* præg. Dette illustreres saa ut fra en rikholdig og — skulde jeg tro — karakteristisk citatutnyttelse med særskilt henblik paa arten av prækenmaaten om *Kristus* og om *frelsestilegnelsen.* Forf.s ideale retningslinjer for forkyndelsen træder jo mere og mindre likefrem i dagen gjennem hele fremstillingen. Direkte føres de ut under karakteristiken av *den nyere forkyndelse,* i tilknytning og under motsætning til hvad som er sagt om den traditionelle forkyndelse. Med de noget besværlige fagtekniske fremmedord: det «empiriske-induktive og aktuelle drag» skildres saa denne nyere præken paa en overordentlig interessant og forstaaelsesfuld maate. Her som under første rubrik er altsaa det avgjørende kjendemerke *ikke* at søke ut fra prækenes dogmatisk bestemte indhold, men kun i forbindelse med dette spørsmaal: *Vidner den i mere avgjort grad om vilje og evne til at ta hensyn til den særegne tid vi nu staar oppe i?* Noget andet er jo det, at en nyteologisk orientert præken paa forskjellig maate ogsaa efter forf.s syn vil ha flere, og bedre, betingelser for at kunne naa frem til tidens mennesker. Fordi den saa avgjort søker ind til selve *religionens livsindhold,* bak dogme og form. Og fordi den som selv har kjendt vegten av den historisk-kritiske forskning ikke kan ha nogen større fristelse til at operere *autoritativt,* men uvilkaarlig kommer til at nytte *induktionens* vei.

*

Jeg maa nøie mig med disse antydninger. Ikke mindst har jeg glædet mig over det *frimodige evangeliske grundsyn* hos forf. I den ændrede nutidssituation ser han i første række godt tilrettelagte arbeidskrav for en forkyndelse som vil gjøre alvor av vor evangeliske kirkes *personlighetsvurdering* og *virkelighetsorientering* — slik som det skulde være. Det gjør godt at møte et slikt grundsyn, i forening med et klart blik for vanskelighetene og den ansvarsfulde situation —, i motsætning til al den litet frugtbare bedrøvelse som ofte kommer til orde fra kirkelig hold naar talen er om den onde og vantro tid.

Tænker vi paa vor *norske* kirkelige forkyndelse, sammenlignet med det interessante indblik denne bok gir i svensk prestepræken, har vi sikkert lov til at sige at vi har været *tidligere ute* og at vi nu kan regne med en relativt *større flok* av forkyndere, fra de forskjellige leire, som staar sammen i det at ta anderledes *bevisst sigte* paa nutidens mennesker, slik som de nu fortoner sig ut fra forskjellig grundsyn. En saa unbefangent «deduktiv, autoritativ» præken som den Holmdahl illustrerer og forutsætter som temmelig almindelig i Sverige har vi ialfald betydelig mindre av — ialfald til henimot den allersidste tid. Og sansen for det interessevækkende moment, det aktuelle drag i det hele, er uten tvil almindeligere mellem norske prester, selv om det kanske ikke vil sige saa svært meget. Men ogsaa vi har overmaate god bruk for at studere Holmdahl. For stort set er det saare langt fra at den norske præken har forstaat ansvaret og opgaven ut fra den ændrede tidssituation. Og selv om vi nok i adskillig utstrækning kan regne med et mere umiddelbart praktisk grep hos mange av vore kirkelige prædikanter, møter vi dog forholdsvis sjelden en forkyndelse som vidner om *sammenhængende, maalbevisst* arbeide i denne linje ut fra en klar orientering i og over tiden.

S. Bretteville Jensen.

PROFETENE SOM POLITIKERE

Av professor KARL VOLD.

Profetene som politikere!! Vi steiler for det første bare ved at forbinde noget saadant som politik med profetenes personer, idet vi ræsonerer ut fra vor egen tid. Var da ikke profetene utelukkende religionens talsmænd? Var de ikke helt og udelt religionens organer og herolder? Var de ikke paa sæt og vis Israels pietister? Jo, ganske rigtig. Men neop som religionens organer og herolder kom de til at spille en overordentlig stor politisk rolle, og det ikke bare indirekte, men direkte. Det er ikke saa ganske let for os at faa klarhet over den rolle de spillet som politikere; men det vilde være av meget stor interesse at vinde fuld klarhet over og forstaaelse derav. Vi vil da faa se, at profetene var mænd av en eiendommelig helstøpt karakter, av hel støpning. Der eksisterte ikke hos dem nogen dobbelthet eller delthet. Der var for dem og hos dem ikke tale om noget saadant som: Der er religionen og her den verdslige sfære, der er profeten og her er borgeren og mennesket, der er kirkemanden og pietisten, her er politikeren.

Det er først i de senere aar, man i den gammeltestamentlige videnskap har begyndt at beskjæftige sig i større utstrækning med profetenes virksomhet, set under politisk synspunkt. Støtet dertil ga i grunden berliner-assyriologen Hugo Winckler. Leilighetsvis hadde man selvfølgelig ogsaa været inde paa denne side av deres virksomhet tidligere. Saaledes hadde allerede K. H. Graf maattet ta profeten Jeremia i forsvar overfor historikeren Dunckers sterke beskyldninger for upatriotisk holdning og handlemaate. Men Hugo Winckler fremsatte i sine literære arbeider [1]) med styrke den opfatning, at profetene i virkeligheten var direkte politiske agenter i fremmede magters sold. Mellem Forasiens folk og stater hersket meget livlige handelsforbindelser og var der sterk, kulturel sammenhæng. Allerede dengang eksisterte et ganske godt utviklet diplomati. Man ikke bare sendte, naar det var paakrævet, gesandtskaper til hinandens hof for at forhandle, overbringe æresgaver, knytte forbindelser, vise hinanden høflighet etc. Men man hadde sine stadige forbindelser. Specielt pleiet den assyriske og den babyloniske storkonge at underholde ved vasalstaternes hof tilsynsmænd og raadgivere som hadde at ivareta storkongens sak. De kan sammenlignes med de engelske residenter i vore dage. De var politiske agenter og kaldsmæssige agitatorer, talsmænd (nebî'im = egentlig «talere»; vi oversætter det med profeter).

---

[1]) «Geschichte Israels» 1895. «Die Keilinschriften und das alte Testament» 1903 i «Ex Oriente Lux» II, 1. 1906.

Det viser sig nu, gjorde Winckler gjældende, at Israels profeter var usedvanlig godt orientert ogsaa i utenlandske forhold og utenlandsk politik. De hadde et forbausende indblik i de politiske konstellationer og la for dagen et klart fremsyn netop i politiske forhold. Ofte maa man ogsaa forbauses over, hvor litet israelitisk-patriotiske de var i sin tænke- og handlemaate. Elisa tok likefrem parti for Damaskus, Jesaia for Assyrien og Jeremia for Babylonien. Dette forklarer Winckler paa den maate, at disse mænd var kaldsmæssige agenter i disse magters tjeneste. Elisa repræsenterte Damaskus i Israel og varetok denne aramæerstats interesser. Derfor var han saa godt indviet i syrisk politik, idet han mottok sine direktiver direkte fra Damaskus. Derfor hadde han ogsaa indflydelse der og kunde salve Hasáel til konge. Paa samme maate var Amos politisk agent for Juda i Nordriket, Jesaia for Assur (var assyrisk kepû) og hadde som saadan at formane Juda til vasaltroskap overfor Assyrien. Jeremia stod paa samme vis i Babyloniens sold.

Winckler hadde utarbeidet sin hypotese med stor skarpsindighet og underbygget den med adskillig materiale fra den orientalske videnskap. Den var et storstilet forsøk paa at forklare den profetiske bevægelse ut fra den orientalske statshistories egne indre sammenhæng. Denne hans hypotese utæsket dog i høieste grad til kritik. Der reiste sig straks stor kamp om den, og mange penner sattes i bevægelse. Der var angrepspunkter nok. Det er ganske unødvendig for os at gi os til at forsøke at gjendrive Wincklers hypotese. Den gjerning har andre besørget. Det viste sig, at i det store og hele er hypotesen uholdbar. For tiden har den neppe nogen tilhængere, som holder fast paa den i den form Winckler ga den. Naar vi her allikevel har tat vort utgangspunkt i denne hypotese, er det sked, fordi den trods alt dog ga nye synspunkter, fordi den tvang forskerne til at beskjæftige sig med den politiske side av profeternes virksomhet. Man har denne hypotese at takke for et mere opladt syn netop for denne side.

Nei, politiske agenter for fremmede stater var profetene ikke. Men allikevel har de spillet en politisk rolle i sit eget folk, som var betydelig nok. La os begynde med et kort historisk overblik over denne deres politiske virksomhet! Og la os derefter prøve at vurdere og forklare den.

Kort overblik over profetenes politiske virksomhet.

Vi kunde her gjerne begynde med Moses. Ti ogsaa han var først og fremst profet. Men han fik jo ogsaa den største politiske betydning for sit folk. Han var den egentlige grundlægger av Israels nationale liv. Religion og politik gik hos ham haand i haand.

Vi nævner videre Debora, «en mor i Israel», som hun sat under palmetræet paa Efraims bjerg og dømte.» Hun opflammet til den hellige krig, sendte sine bud fra bygd til bygd og fik fart i baade hærførere og folk. Hun drog selv personlig med i folke- og befrielseskampen og efter slaget utdeler hun ros og daddel til stammerne (Dom. 4 og 5).

Den kilde i 1ste Samuelsbok som fortrinsvis fremstiller Samuel som profet, har det riktige syn. Men hele Samuels virksomhet var religiøs og politisk. Den vækkelse han fik sat i bevægelse i Israels' bygder, var en religiøs-national vækkelse. Samuel selv og de profetskarer, som flokket sig om ham, opflammet til den national-religiøse befrielseskamp og spillet en avgjørende rolle under denne. Da Samuel hadde indset, at kongedømmet var en national og politisk nødvendighet for Israel, førte han med sterk og sikker haand denne reform igjennem. Men da allerede den første konge vilde gi kongedømmet en selvstændig betydning, gi det en art selvstændig kulturopgave og indføre fremmede moter, opstaar der allerede under ham en farlig konflikt, hvori Samuel spiller en kraftig religiøs-politisk rolle. Denne konflikt førte til Sauls tragiske undergang og til, at kongekronen sattes paa Davids' hode.

Hele Israels følgende historie kan i grunden sees som en fortsat indre konfliktens historie. Kongerne sætter sig sine politiske opgaver og forfølger sine kongelige maal. De driver sin handels-, forbunds-, rustnings- og krigspolitik. De vil selvstændiggjøre kongedømmet og utvide dets magt. De vil verdsliggjøre politikken. De efterligner, gaar i forbund med og kjøpslaar med fremmede magter og fyrster. Disse forbund aapner døren for fremmede moter og fremmed religion. Profeterne kommer efterhaanden til at dele sig i to leire. De virkelige Jahveprofeter, de profeter som egentlig bestemmer den profetiske bevægelse, har et andet syn end kongerne. De vil ikke kongedømmets selvstændiggjørelse. De vil ingen verdslig politik. De vil ingen forbunds- og koalitionspolitik. De ønsker ingen selvstændiggjorte kulturformaal. De bekjæmper det fremmede væsen og de fremmede religioner. Der blir konflikt. En anden gruppe profeter derimot blir konge- og hofprofeter. De blir kongernes raadgivere. Ti ingen israelitisk konge vil si sig løs fra al religion. Endog Achab har 400 hofprofeter, og han raadspør flittig sine profeter. Held- og lykkeprofeter har man ofte, men dog med et noget forvirrende navn, kaldt disse profeter. Der dannet sig i Israel to partier, et kongeparti, et politisk mere sekulariseret parti paa den ene side, og et profetisk parti paa den anden side. Kongerne stiller sig ikke alle paa langt nær likt. Der er konger, som selv har et mere egte profetisk syn, som lar sig lede av de egte, egentlige profeter, og under hvem det profetiske parti har magten. Men stort set bestemmes Israels indre politiske historie av den konflikt, vi har pekt paa.

Under David kom der ikke til nogen konflikt, fordi han selv hadde et profetisk syn og lot sig lede av profeter. Profeten Natan hindret dog David i at bygge templet (2 Sam. 7). Han faar kongen til at gjøre bod efter sit fald (2 Sam. 12). Natan hadde en betydelig del i, at Salomo blev Davids efterfølger (1 Kong. 1). Ogsaa profeten Gad var Davids raadgiver. Men nogen tid ut i Salomos regjering maa konflikten ha været i fuld gang og meget sterk. Profeten Achia fra Silo har sikkert hat en betydelig del i, at ti av stammene faldt fra Davids kongehus. Ved sine skatter og sit hoveri truet Salomo folkets gamle frihet. Ved sin forbunds- og utenlandspolitik bragte han religionen i fare. Profeten Achia repræsenterte folkets frihet og den gamle mosaiske religion. Han var dagens og alvorets mand. Følgen av konflikten var, at ti stammer sa sig løs fra kongehuset. Ogsaa andre ting har været medvirkende, men hvad vi har nævnt var hovedsaken.

Vi maa nøie os med at angi hovedpunktene. Under kong Achab blev kampen og konflikten sterkere end nogensinde. Achab fandt en mere end jevnbyrdig motstander i Elia. Achab vil ogsaa ha religion. Hofprofeter nok stod jo til hans raadighet og han raadspurte dem. Men han fulgte sin egen politik og gik sine egne politiske veier. Han drev handels-, forbunds-, krigs-, kultur- og sekulærpolitik, som blev yderst farlig for hans folks religion. Israels religion gjennemgaar i hans tid sin anden store, meget farlige krise. Da fremtrær Elia. Da flammer kampen som aldrig før. Elia førte kampen med ordets og aandens vaaben. Men hans kamp fik store politiske følger. Israels sed og skik og Israels frihet var ifare (Nabot). Elias kamp bragte bevægelse. Det forstaar vi derav, at kongen og dronningen maatte se at faa reist en motbevægelse og faa sat forfølgelse igang mot Jahves profeter. Elias eftermand Elisa var mere av en realpolitiker. Elia hadde forkyndt dommen over Achabs kongehus. Men Elisa grep direkte ind og satte den bevægelse igang, som førte til kongehusets fald. En av Elisas tjenere faar ordre til at salve den krigerske, voldsomme rytteroberst Jehu til konge. Den profetiske bevægelse bragte altsaa storpolitisk omvæltning.

Under den ganske betydelige israelitiske konge Jeroboam II har vi den samme konflikt og kamp gaaende paa noget anden maate. Ogsaa Jeroboam drev sin krigs- og forbunds- og handelspolitik, som la landet aapent for orientalsk luksus, for fremmede moter og seder. Dette var farlig for Israels religion og for dets gamle i religionen bundende sed og skik. Saa ser vi, at Jeroboam II paa den ene side har en raadgiver i profeten Jona ben Amittai (2 Kong. 14,25), paa den anden side optrær Amos og litt senere Hosea med al kraft mot saavel det kongelige religionsvæsen som den kongelige politik, der hadde ført til saadant religiøst, sedelig og socialt forfald i Israel. Begge de nævnte profetr indtar en avgjort kampstilling overfor Israels kongehus og herskende politik. Begge disse mænd var dog helt igjennem idealpolitikere.

Jesaia derimot var nok ogsaa idealpolitiker, men dog langt mere av en realpolitiker, som i handling grep ind i sin tids begivenheter. Han har i ord og handling bekjæmpet al kongernes forbunds-, koalitions- og utenlandspolitik. «Vil I ikke tro, kan I ikke bestaa.» «I stilhet og tillid skal eders styrke være.» Det var hans politiske maksimer. Han optraadte skarpt mot kong

Achaz's underhandlinger med assyrerne og senere likesaa skarpt mot kong Hiskias underhandlinger med ægyptere og babyloniere mot Assur. Tænk paa det dramatiske møte mellem konge og profet i Jes. 7! Se ogsaa Jes. 28,15 ff., 29,15, 30,1 ff., 31,1 ff. Jesaia vilde, at Juda skulde være tro i sit vasalforhold til Assur. Da der kom babyloniske, ætiopiske og filistæiske gesandter til Hiskias hof, var disse en svær torn i øiet paa Jesaia, og han grep direkte ind overfor dem ved at forkynde de folks undergang, som gesandterne repræsenterte (Jes. 13—14. 17. 20. 21,1—10. 39). Ellers vandt den profetiske retning under en betydelig del av Hiskias regjering magten. Og kongen foretok ut fra profetiske synspunkter direkte en reform av kultusen. Først de sidste aar av Hiskias regjering fik det ægyptervenlige selvstændighetsparti igjen mest at si.

Hans eftermand Manasse kvalte den profetiske bevægelse i blod. Under ham seiret utenlandsvæsen og fremmed gudsdyrkelse fuldstændig. Den israelitiske religion gjennemlever sin 3die svære krise. Vi er midt inde i den religiøse synkretismes tid. Merkelig nok hører vi intet tugtens ord av Nahums mund mot Juda. Først Sefanja kjæmper mot det utenlandske væsen, mot politiske forbund og mot religionsblanderiet.

Med Jeremia trær igjen en mand av de største dimensioner frem paa kamppladsen. Ogsaa hans kamp gjaldt i betydelig grad fremmed væsen, fremmed religion og forbund med fremmede folk. Jeremia har gjennem hele sit liv hat sit bestemte politiske syn i samklang med de tidligere profeter av samme profetiske retning, og han har kjæmpet med kraft for sine politiske maal. Juda skal ikke drikke hverken Eufrat- eller Nilvand. Judas forhaapninger til Ægypten vilde bli i likesaa høi grad tilskamme som deres tillid til Assur.

Med den mindreaarige kong Josia kom i virkeligheten igjen det profetisk paavirkede parti til magten. Og under ledelse av denne profetvenlige konge kom det til en meget omfattende reform. Men profeten Jeremia synes ingen direkte rolle at ha spillet ved denne Josias reformation. Selv om han til at begynde med skulde ha stillet sig velvillig overfor reformen, har han dog meget snart indset, at der ikke var foregaat nogen rotforandring hos folket, og at man satte en falsk tillid til reformen, til besiddelsen av templet og loven. Jeremia har derfor efter denne reformation likesaa vel som foran den forkyndt Judas og Jerusalems skaanselsløse undergang, han har forkyndt ulykke og dom over de ledende og styrende i Jerusalem.

Efter Josias død i slaget ved Meggido 609 begyndte igjen i Jerusalem en ny politik og særlig efter Ninives fald i 606, da Juda kom under Babylonien. Nu gjaldt det koalitioner imot det nybabyloniske rike. I tillid til Ægypten brøt kong Jojakim med Nebukadresar. Jeremia kunde ikke rolig se paa denne politik, men advaret paa det kraftigste mot den. Denne politik førte da ogsaa til den første deportation av jøder i 597. Under kong Sidkia, som i dette aar blev indsat til vasalkonge av babylonerne, var der skarpe partistridigheter. Det gjaldt paany koalitionen mot Nebukadresar. Profeter som Hananja pustet sterkt til ilden. Men ogsaa Jeremia blandet sin røst ind i kampen og kjæmpet som en løve mot den ægyptervenlige politik og mot alle selvstændighetslyster overfor Babylonien. Ja da der i 594—93 opholdt sig gesandter fra Edom, Moab, Ammon, Tyrus og Sidon i Jerusalem, for at forhandle om nyt forbund mot Babel, da ikke bare ropte Jeremia sit alvorlige varsko, men han sendte disse gesandter strikker og aak, som de skulde ha med til sine respektive konger for at vise, at det babyloniske kongedømme og herredømme stod fast. Kongen i Juda Sidkia var svak og lot sig snart paavirke av den ene og snart av den anden. Snart ga han tillatelse til, at Jeremia blev fængslet og straffet for sine politiske forhold, og snart kaldte han profeten til sig for at søke raad og hjælp av ham. Men profetens anvisninger blev ikke fulgt. Det profetfiendtlige selvstændighetsparti eller det ægyptervenlige parti, som vi heller kan kalde det, seiret. Resultatet blev frafald fra Babylonien. Følgen derav blev Jerusalems beleiring, fald og ødelæggelse (586). Under den lange beleiring raadet Jeremia stadig til overgivelse til babylonierne.

Med Jerusalems fald gik det nationale kongedømme tilgrunde og det blir slut med et selvstændig politiskt liv. Vi avslutter derfor dette overblik her, skjønt der ogsaa kunde føres frem adskillig av interesse fra senere profeters liv. Denne korte oversigt, som let kan suppleres med mere stof, vil ha git et indtryk av profeternes betydning i sit folks politik.

En vurdering og forklaring av profetenes politiske virksomhet.

Hvordan skal denne profeterne intense politiske interesse og virksomhet vurderes og forklares? En slik forbindelse av religion og politik vil jo forbause mange i vore samfund, hvor parolen delvis baade fra kristelig og fra politisk side har lydt: For alt i verden ingen sammenblanding av religion og politik! Politik og samfundsliv paa den ene side og religion paa den anden side faar gaa hver sine veier. Dette i og for sig saa urigtige og forfeilede syn, som har ført til saa slette resultater, skal vi her dog ikke behandle nærmere. For at forstaa profetenes politiske interesse og virksomhet maa vi være opmerksom paa følgende:

Profetene var i virkeligheten helt og udelt drevet av denne ene tanke og dette ene formaal at bringe Jahves vilje til fuld gyldighet og fuld gjennemførelse i hele folkets liv. I virkeligheten skulde alene Jahve være Israels konge, det vil si i Israel skulde der være et gjennemført teokrati. Israels folkeopgave var og skulde være helt igjennem en religiøs opgave. Israels folk skulde være et religiøst folk. Hele Israels folkeliv skulde være religiøst orientert. Israels religion var nationalreligion. Kongedømmet og politikken maatte derfor ikke gaa sine egne veier og selvstændiggjøres. Israel maatte ikke faa folkelige kulturopgaver isoleret fra eller skilt fra den religiøse opgave. Hele Israels folk skulde først og fremst være religiøst tro mot sig selv. Ogsaa kongedømmet og politikken maatte være av religiøs natur. Kongerne og politikkerne maatte helt rette sig efter Jahves direktiver. Profetene var i første række Jahves organer, den virkelige religions organer. De repræsenterte Israels vaakne religiøse og moralske samvittighet. De vaaket over Israels religiøse troskap og troskap mot sin religiøse folkeopgave. Deres stilling til konge og politik blev derfor en venlig stilling eller et motsætningsforhold, alt eftersom konge og politik stod til teokratiet, til den religiøse folkeopgave, til troskapen mot Jahve. Hele folket skulde saa at si være til for religionens skyld. Dette er det synspunkt, hvorunder vi maa se profetenes politiske virksomhet. De egte profeter slog aldrig av paa sine krav og sænket aldrig sine faner. Med ubøielig og skaanselsløs kraft søkte Elisa at faa sin nyordning av statsvæsenet sat igjennem. Bort med omriderne og deres politik! Med sterk lidenskap bekjæmpet Hosea og Jesaia koalitionspolitikken. Trods motstand og forfølgelse prækte Jeremia utrættelig, at man rolig skulde bøie sig under babylonieraaket. Alle kjæmper de tappert imot alt religionsblanderi og alt utenlandsk væsen.

Men under sit politiske arbeide og sin forkyndelse la profetene for dagen et overmaate skarpt og klart blik for de national- og verdenspolitiske kombinationer og konstellationer. De beskjæftiget sig heller ikke bare med Israel, men ogsaa med fremmede folk. De fleste skriftprofeter har orakler mot fremmede folk. Allerede Elia og Elisa i det 9de aarh. saa i Aram straffeverktøiet i Jahves haand. Amos og Hosea i det 8de aarh. har klart nok assyrerne for øie som Jahves redskap til at straffe Israel. Særlig anskuelig skildrer Jesaia assyrerne som riset, kjæppen, øksen eller sagen i den mægtige Jahves haand. Ifølge Jahves raadslutning skal de slaa istykker Vestasiens, specielt Palæstinas morkne smaastater. Men selv skulde saa assyrerne rammes paa grund av sit overmot. Hvad assyrerne var for Jesaia, var babylonierne for Sefanja, Habakuk og Jeremia. Sefanja og Jeremia har ogsaa hat skytterne for øie. Likesaa har Ezechiel i babylonierne set Jahves store strafferedskap. Da Devterojesaia profeterte, hadde Jahve alt brukt babylonierne. Perserkongen Kyros er Jahves tjener, som skal hjemsøke babylonierne og være redskapet til jødernes forløsning. Det er altsaa i det hele den almægtige Jahve, som har folkene i sin haand og bruker dem som sine redskaper. Han styrer planmæssig folkeverdenen efter sine sedelige lover.

Profetenes store overblik og indsigt i verdensforholdene paa deres tid og deres forkyndelse av folkenes skjæbner kan ikke tilstrækkelig forklares ved politisk kombinationsevne og politisk klarsyn. Nei det hang sammen med deres religiøse syn og religiøse tro. Deres forkyndelse av folkenes skjæbner maa sees ogsaa i sammenhæng med det aapenbaringsforhold, de stod i til sin Gud. Aapenbaringsforholdet ga dem dette klarsyn og denne divinatoriske evne. De enkelte led maa her ikke rives fra hinanden. Aapenbaringsforholdet til Gud, deres sedelige principper, religiøse syn og naturlige utrustning virket sammen til samme maal. Guddommen selv ledet profetene til deres syn ogsaa paa folkenes skjæbner.

Man beskyldte ofte profetene for at være fædrelandsløse, ja en mand som som Jeremia blev likefrem beskyldt for fædrelandsforæderi og fængslet derfor. Og dog er intet sikrere end at profetene elsket varmt sit folk og land. Saken er nemlig den, at der i profetenes gudstro laa et sterkt overnationalt og universelt drag. For profetene gjaldt det helt igjennem guddommen og religionen. Jahve og religionen stod over folket. Om folket gik tilgrunde vilde og maatte Jahve og religionen bestaa. Folkets bestaaen var i det hele avhængig av, at Jahves vilje blev fulgt, og at folket var den virkelige religions bærer. Bestemte folket sig imot Jahve, byttet det den profetiske religion med anden religion, saa vilde folket gaa tilgrunde. Saa kom profetene til at forkynde, at Jahve vilde bruke andre folk til at ødelægge Israels folk. Jahve selv var forsaavidt helt uavhængig av sit folk, og religionen vilde ikke derfor gaa under. Nei av den tiloversblevne rest av Israel, av den rest som omvendte sig, og av verdens folk vilde Jahve skape sig et nyt folk. Israels religion skulde ved tidernes ende bli folkenes religion. Vi forstaar saaledes, at profetene likefrem synes at staa paa folkenes side og holde paa en viss folkenes ret overfor Israel. Her spiller jo ogsaa profetenes eschatologi ind. Midt under det, at profetene kjæmpet imot alt utenlandsvæsen, mot al fremmed religion og alt religionsblanderi, for Israels gamle religion og gamle sed og skik, peker hele deres forkyndelse i sin tendens ut over Israel. Deres religiøse syn og tro viser utover nationen, tenderer meget sterkt mot det overnationale og universelle. Derfor kunde de betragtes som politiske forædere mot sit folk, skjønt de var alt andet.

Endnu et vigtig træk i profetenes politiske virksomhet maa fremhæves, nemlig den at man til en viss grad med rette kan anse profetene som forsvarsnihilister. Det var jo Jahve, som sendte aramæerne, assyrerne, skytterne og babylonierne, de var redskaper i hans haand, som hersket planmæssig i historien efter sine sedelige lover. Men kunde det da nytte at gjøre motstand? Burde man da i det hele sætte sig til motværge? Skulde man ikke meget mere stille overlate sig til Jahve og føie sig i det som han vilde tilskikke? Jo, slik har netop ialfald skrifteprofetene set saken, og slik har de forkyndt. De gjorde helt og uavkortet alvor av sin tro paa Gud. «Vil I ikke tro, kan I ikke bestaa.» «Ved at holde eder stille og vise tillid skal I frelses.» Da syrer og efraimiter nærmet sig Jerusalems mure og kongen og byens indbyggere skjalv av skræk, da lød ikke Jesaias ord: Til murene og fæstningsverkerne, borgere! Gjør sværdene skarpe. Nei, han formante dem til at forholde sig rolig og forlate sig paa Gud. Den samme tale lød fra Jesaias mund, da assyrerne truet Jerusalem. Eller da babylonierne laa rundt om Jerusalem og reiste beleiringsverker mot byens murer, lød ikke Jeremias ord: Op paa murene til nationalt forsvar, baade gamle og unge! Hold nu buerne spændte og sværdene blanke! Nei, den eneste vei til at beholde sit liv er at gaa ut og overgi sig til kaldæerne, sa han. Det tør forholde sig rigtig, at Jeremia vanskeliggjorde byens forsvar. Hadde det været i vore dage, vilde Jeremia øieblikkelig være blit skudt.

Profetene bekjæmpet av al kraft al rustnings-, krigs- og forbundspolitik. De satte selv ingen lid til fæstninger, hester og krigsvogner og de formante sent og tidlig folket til ikke at forlate sig paa forbund med stormagter eller paa hære. Naar man faar fjernet krigsvaabnene av landet, haaper Hosea, at Israel skal bo i tryghet. Jesaia sætter sit haap til, at alle militæreffekter skal opbrændes paa et stort baal. Haggai varsler at Jahve skal gjøre ende paa vognkjæmperne med deres forspand og slaa ned rytterne med deres hester. Med lysende farver utmaler profeter som Jesaia den kommende tid, da krigshaandverket skal avløses av folkefred. Specielt vender profeter som Amos, Hosea, Jesaia, Mika og Sefanja sig mot alle fæstninger, høie taarner etc. som noget der særlig fremkalder Jahves vrede. Men ogsaa krigshester og stridsvogner var en stor anstøtssten i profetenes øine. En av aarsakerne til, at Jahve maa skride ind mot sit folk er, at landet er blit fuldt av krigshester, og at der ingen ende er paa vognene (Jes. 2,7). Være stille og stole paa Jahve vilde folket ikke, men flyve paa hester vilde man. Derfor skulde man ogsaa komme til at flygte. Paa rapfodede vilde man ride. Derfor skulde forfølgerne bli rapfodede. (Jes. 30,16). Vi behøver ikke at fortsætte. Det er klart nok, at skriftprofetene indtok en fuldstændig avvisende holdning overfor al forbunds-, krigs- og rustningspolitik.

Hvordan skal nu denne profetenes motvilje likeoverfor al rustningspolitik og alt krigsvæsen forklares? Den hænger først og fremst sammen med, at for profetene var det fuldt og helt alvor med deres tro paa Gud. Gud var deres skjold og værge. Man kan ikke samtidig forlate sig helt paa Gud og sætte sin lid til hester og krigsvogner. Enten — eller. Troen paa Jahve, Israels Gud skulde overordnes alt andet. Hele Israels liv skulde underordnes den uavkortede tro paa Jahve. Politikken i alle dens livsytringer skulde tjene Jahves vilje. Jahves vilje skulde bringes til at gjælde helt paa alle omraader. Israel maatte ikke verdsliggjøres og vende sig bort fra sin himmelske konge.

Videre hang deres antimilitarisme sammen med deres sterke motvilje mot alt fremmed og utenlandsk, mistillid til verdensmagtvæsenet. Krigsmateriel blev for en stor del indført i Israel, saaledes hester og vogner fra Ægypten. Krigsvæsen og rustninger hang i det hele efter profetisk syn sammen med verdens riker og deres væsen. Hesten er intet profetisk yndet dyr. Jesus holdt heller ikke indtog i Jerusalem paa en hest, men paa et æsel. Hesten er krigsdyret. Alt fremmed væsen og al fremmed aand medførte store farer for det profetiske fromhets- og trosideal. Jo mere fremmed aand og krigsvæsen vandt indpas, desto mere trængtes Jahve i bakgrunden. Jo mere forbunds- og rustningspolitik fik indpas, desto mindre blev Jahve en realitet. Endog militær folketælling var Jahve imot (2 Sam. 24). Jahve var Israels fæstning og mure. Jahve var Israels skjold og værge. Jahve var Israels ryttere og vogne. Endog Jahves profet kaldes «Israels vogne og ryttere» (2 Kong. 2,12, 13,14). Men sammen med faraos vogner og hester, sammen med fremmede leiesoldater, sammen med forbundspolitikken fulgte ogsaa fremmede guder og fremmed kultus. Vi ser saaledes at motviljen og kampen mot forbunds-, magts- og krigspolitik hænger paa det nøieste sammen med kampen og arbeidet for at holde Jahvereligionen ren. La verdensfolkene og verdensrikerne forlate sig paa fæstninger, hester og vogner, Israel skal forlate sig paa Jahves navn!

Karl Vold.

MINDESTEN
PAA CHRISTOPHER BRUUNS GRAV

Den indsats Christopher Bruun har gjort for en folkelig og kirkelig vækkelse i vort land vil altid holde hans minde levende i det norske folk. Mange er de som føler at de staar i taknemlighetsgjæld til ham for hans betydningsfulde livsgjerning baade som folkelærer og som prest. Til alle disse retter vi herved en opfordring om at være med paa at reise en mindesten paa hans grav.

Ethvert bidrag mottages med tak av undertegnede. Det kan ogsaa indsendes til Bøndernes bank, Kristiania, under konto «Chr. Bruuns minde».

Kristiania i april 1921.

Andr. Austlid, høgskulestyrar h. v.
Eivind Berggrav, red. av «Kirke og Kultur».
Chr. L. Bjercke, medhjælper i Johannes mgh.
A. Bjørvik, tilsynsmann for ungdomsskulane.
Ivar Blekastad.
Ingvar Bøhn, sogneprest.
H. Devold, provst.
K. O. Didriksen, grosserer.
Gustav Dietrichson, res. kapellan.
Bertr. Dybwad, fhv. brandchef.
Lars Eskeland, høgskulestyrar, Voss.
Halfdan Freihow, sogneprest til Vinje.
D. A. Frøvig, professor.
P. V. Gjesdahl, sogneprest.
J. Gleditsch, stiftsprovst.
T. Hagemann, skuledirektør.
Mikael Hertzberg, prest.
Peter Hognestad, biskop i Bjørgvin.
Olaf Holm, sogneprest.
Torstein Høverstad, dr. philos.
Olaus Islandsmoen, folkehøgskulestyrar.
Gustav Jensen, stiftsprovst.
W. Konow.
Peter Kraabøl, bonde.

Forts. næste side.

Knut Markhus,
form. i «Norigs høgskulelærarlag».

Johan E. Mellbye,
Grefsheim, Hedemarken.

Olav Midttun,
docent.

Anders Mo,
folkehøgskulestyrar.

Olaf Moe,
professor dr.

Halfdan Møller,
sogneprest.

Sigurd Normann,
res. kapellan.

Johannes Ording,
professor.

Nils Sletbak,
form. i Bondeungdomslaget i Oslo.

Jakob Sletten,
prest.

Anders Sollien,
bonde.

Bernt Støylen,
biskop.

Lars Tveit,
skulestyrar.

Søren Øvretveit,
høgskulestyrar.

REDAKSJONENS ADRESSE: HURDALEN.